STRUKTURPROBLEME DER ARISTOTELISCHEN UND THEOPHRASTISCHEN GOTTESVORSTELLUNG

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF MONOGRAPHS
ON ANCIENT PHILOSOPHY

EDITED BY

W. J. VERDENIUS AND J. H. WASZINK

VOLUME XIX

W. PÖTSCHER

STRUKTURPROBLEME DER ARISTOTELISCHEN UND THEOPHRASTISCHEN GOTTESVORSTELLUNG



LEIDEN
E. J. BRILL
1970

STRUKTURPROBLEME DER ARISTOTELISCHEN UND THEOPHRASTISCHEN GOTTESVORSTELLUNG

VON

WALTER PÖTSCHER



LEIDEN
E. J. BRILL
1970

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort VII
Abkürzungen IX

I. EINLEITUNG 1
Die Grundlagen 1
Platon 6

II. ARISTOTELES 12
Die Problematik 12
Die Gottesvorstellung des Dialogs περὶ φιλοσοφίας . . . 32
Die Gottesvorstellung von Metaphysik Λ 49
Zusammenfassung 65
Das Problem der Entwicklung der aristotelischen Gottesvorstellung 68
Exkurs 71

III. THEOPHRASTOS 75
Vorbemerkung 75
Die mythischen Götter 76
Himmel und Gestirne 79
Der Nus 80
Die Struktur des theophrastischen Gottesbegriffes . . . 81
Vergleich zwischen Aristoteles und Theophrastos 107
Die Opferlehre des Theophrastos 112
Die Οἰκειότης als religiöse Kategorie 139

Annex 143
Index 148

VORWORT

Meine jahrelange Beschäftigung mit der griechischen Religionshistorie und der antiken Philosophie haben ein altes Anliegen verstärkt. Die schwierige Problematik der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung, ihre oft sehr verschiedene Behandlung in der wissenschaftlichen Literatur und der große Einfluß peripatetischer Vorstellungen auf die Entwicklung des europäischen Denkens haben mich gelockt, den Fragenkreis, vom Text ausgehend, im Zusammenhang zu betrachten. Daß jede Behandlung dieser letzten Fragen im Denken großer Männer ein Versuch bleiben muß, ist mir dabei bewußt. Das Urteil so illustrer Kenner des Gegenstandes, wie es W. J. Verdenius und J. H. Waszink sind, hat mich ermutigt, mit der vorliegenden Studie in die Öffentlichkeit zu treten. Ich bin ihnen sehr zu Dank verpflichtet. Auch der Verlag Brill und sein Direktor F. C. Wieder jr. und Herr T. A. Edridge, der sich der Publikation in liebenswürdiger Weise angenommen hat, haben wiederum ihre Großzügigkeit bewiesen.

Mein Dank gilt auch meinem Schüler Peter Igor Atamaniuk und nicht zuletzt meiner Frau, die in geduldiger Arbeit die Korrekturen gelesen und den Index angefertigt haben.

Salzburg-Wien, im August 1970 WALTER PÖTSCHER

ABKÜRZUNGEN

Arnim, Die Entstehung
H. v. Arnim, Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles, Akad. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl. 212, 1931.

Barbotin, La Théorie
E. Barbotin, La Théorie aristotélicienne de l' Intellect d'après Théophraste, Louvain-Paris 1954.

Bernays, Die Dialoge
J. Bernays, Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken, Berlin 1863.

Berti, La filosofia
E. Berti, La filosofia del primo Aristotele, Padova 1962.

Bignone, L' Aristotele
E. Bignone, L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, 2. Bd. Florenz 1936.

Brink, Οἰκείωσις
C. O. Brink, Οἰκείωσις and Οἰκειότης, Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory, Phronesis Bd. 1, 1955/56.

Bröcker, Aristoteles
W. Bröcker, Aristoteles, Philos. Abhandlungen Bd. 1, Frankfurt am Main 1964.

Cherniss, Aristotle's Crit.
H. Cherniss, Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, New York 1962^{2}

Chroust, The Concept
A. H. Chroust, The Concept of God in Aristotle's Lost Dialogue on Philosophy, Emerita Bd. 33, 1965.

Corte, Le Pluralisme
M. de Corte, Le Pluralisme dans la Théologie aristotélicienne, in Revue Belg. de Philos. et d'Hist., Bd. 9, 1930.

Croon
J. H. Croon, Mnemosyne Ser. IV, 20, 1967.

Derichs, Herakles
W. Derichs, Herakles, Vorbild des Herrschers in der Antike, Diss. Köln 1951.

Dirlmeier, Die Oikeiosis
F. Dirlmeier, Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts, Philol. Suppl. Bd. 30, 1937

Dirlmeier, Aristot., EE
Aristoteles, Eudemische Ethik übers. v. F. Dirlmeier, Darmstadt 1962.

Dirlmeier, Zum gegenw. Stand
F. Dirlmeier, Zum gegenwärtigen Stand der Aristoteles-Forschung, Wiener Studien Bd. 76, 1963.

Düring, Aristotle and Plato
I. Düring, Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century, Eranos Bd. 54, 1956.

Düring, Aristotle's Protrepticus
I. Düring, Aristotle's Protrepticus. An Attempt of Reconstruction. Stud. Graec. et Lat. Gothob. 12, 1961.

Düring, Aristoteles
I. Düring, Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966.

Easterling, Homocentric Spheres
H. J. Easterling, Homocentric Spheres in *de caelo*, Phronesis Bd. 6, 1961.

Foà, W. Jäger
V. Guazzoni Foà, Werner Jäger e l'evoluzione de pensiero aristotelico nella metafisica, Rivista di Filos. neoscol. Suppl. al. vol. 48, 1956.

François, Le polythéisme
G. François, Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ dans la littérature Grecque d'Homère a Platon, Paris 1957.

Gadamer, Aristoteles Met. XII
H. G. Gadamer, Aristoteles, Metaphysik XII, Philos. Texte 3, Frankfurt a.M. 1948.

Gohlke, Die Entstehung
P. Gohlke, Die Entstehung der aristotel. Prinzipienlehre, Tübingen 1954.

Gomperz, Gr. Denker
Th. Gomperz, Griechische Denker, 3. Bd. Leipzig 1909.

Günzler, Die Bedeutung
C. Günzler, Die Bedeutung des aristotelischen Hylemorphismus für die Naturbetrachtung Goethes, Zeitschrift f. philosoph. Forschung, Bd. 21, 1967.

Guthrie, The Development I
W. K. C. Guthrie, The Development of Aristotle's Theology. The Classical Quarterly Bd. 27, 1933.

Guthrie, The Development II
W. K. C. Guthrie, The Development of Aristotle's Theology II, The Classical Quarterly Bd. 28, 1934.

Guthrie, Aristotle, On the Heavens
W. K. C. Guthrie, Aristotle, On the Heavens, Loeb-Ausg., London-Cambridge, Mass. 1953.

Heubeck
A. Heubeck, Gymn. Bd. 71, 1964.

Hirzel, Der Dialog
R. Hirzel, Der Dialog. Ein literarhist. Versuch, Leipzig 1895, 1. Bd.

Jäger, Aristoteles
W. Jäger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1955.

Jolivet, Essai sur les rapports
R. Jolivet, Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, Paris 1955.

Kern, Die Religion d. Gr.
O. Kern, Die Religion der Griechen, 2. Bd. Berlin 1935, 3. Bd. Berlin 1938.

Krämer, Geistmetaphysik
H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam 1964.

Krämer, Grundfragen
H. J. Krämer, Grundfragen der aristotelischen Theologie, 1. Teil, in Theologie und Philosophie, 44. Jg. Heft 3, 1969.

Mansion, Le Dieu d'Aristote
A. Mansion, Le Dieu d'Aristote et le Dieu des Chrétiens, in La philosophie et ses problèmes (Festgabe f. R. Jolivet), Lyon-Paris 1960.

Mansion, La genèse
A. Mansion, La genèse de l'oeuvre d' Aristote, Revue Neo-Scolastique de Philosophie Bd. 29, 1927.

Merlan, Aristotle's Unmoved Movers
Ph. Merlan, Aristotle's Unmoved Movers, Traditio, Bd. 4, 1946.

Merlan, Stud. in Epicurus and Aristot.
Ph. Merlan, Studies in Epicurus and Aristotle, Klass.-Philolog. Studien Bd. 22, Wiesbaden 1960.

Merlan, Aristoteles' und Epikurs müßige Götter
Ph. Merlan, Aristoteles' und Epikurs müßige Götter, Zeitschrift für philologische Forschung, Bd. 21, 1967.

Merlan, Zwei Bemerkungen
Ph. Merlan, Zwei Bemerkungen zum aristot. Plato, Rhein. Mus. Bd. 111, 1968.

Moraux, L' Évolution d'Aristote
P. Moraux, L'Évolution d'Aristote, in: Aristote et Saint Thomas d'Aquin, Louvain-Paris 1957.

P. Moraux
P. Moraux, RE XXIV Sp. 1201 ff.

Moreau, L'âme du monde
J. Moreau, L'âme du monde de Platon aux Stoiciens, Paris 1939.

Mugnier, La Théorie du Premier Moteur
R. Mugnier, La Théorie du Premier Moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne, 1930.

Nilsson, Gesch.d.gr. Rel.
M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, 2. Bd. München 1950.

Nuyens, L'évolution de la psychologie
F. Nuyens, L'évolution de la psychologie d'Aristote, Louvain-Paris 1948.

Oehler, Der Beweis für den unbewegten Beweger
K. Oehler, Der Beweis für den unbewegten Beweger bei Aristot. (Metaphysik Λ 6, 1071 b 3—20), Philologus Bd. 99, 1955.

Owens, The Reality of the Aristot. Separate Movers
J. Owens, The Reality of the Aristotelian Separate Movers, The Review of Metaphysics Bd. 3, Heft 3, 1950.

Owens, The Doctrine of Being
J. Owens, The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought, Toronto 1957 (^{2}1963).

Patzig, Theologie und Ontologie
G. Patzig, Theologie und Ontologie in der 'Metaphysik' des Aristoteles, Kant-Studien, Bd. 52, 1960/61.

Pépin, Théologie cosmique
J. Pépin, Théologie cosmique et théologie chrétienne, Paris 1964.

Pohlenz, Grundfragen der stoisch. Phil.
M. Pohlenz, Grundfragen der stoischen Philosophie, Abh. d. Ges. d. Wiss. Göttingen 1940

Pötscher, Götter u. Gottheit
W. Pötscher, Götter und Gottheit bei Herodot, Wr. Studien Bd. 71, 1958.

Pötscher, Person-Bereichdenken
W. Pötscher, Das Person-Bereichdenken in der frühgriechischen Periode, Wr. Studien, Bd. 72, 1959.

Pötscher, Moira, Themis und τιμή im hom. Denken
W. Pötscher, Moira, Themis und τιμή im homerischen Denken, Wr. Studien, Bd. 73, 1960.

Pötscher, Zu Xenoph., Frg. 23
W. Pötscher, Zu Xenophanes, Frg. 23, Emerita Bd. 32, 1964.

Pötscher, Theophrastos, π(ερὶ) εὐσ(εβείας)
W. Pötscher, Theophrastos, περὶ εὐσεβείας, Philosophia Antiqua, Bd. 11, Leiden 1964.

Reale, Teofrasto
G. Reale, Teofrasto e la sua aporetica metafisica, Brescia 1964.

Regenbogen
O. Regenbogen, RE Suppl. Bd. 7, Sp. 1354 ff.

Reverdin, La religion de la cité Plat.
O. Reverdin, La religion de la cité Platonicienne, Paris 1945.

Rose, Aristoteles Pseudepigr.
V. Rose, Aristoteles Pseudepigraphus, Leipzig 1863.

Ross, Aristotle
W. D. Ross, Aristotle, New York 1960.

Ross-Fobes, Theophrastus
W. D. Ross und F. H. Fobes. Theophrastus, Metaphysics, with translation, commentary and introduction by W. D. Ross. Hildesheim 1967.

Schächer, Ist das Corpus Arist. nacharistot.?
E. J. Schächer, Ist das Corpus Aristotelicum nacharistotelisch? Salzburg 1959.

Schadewaldt, Eudoxos
W. Schadewaldt, Eudoxos von Knidos und die Lehre vom unbewegten Beweger, Hellas und Hesperien, Zürich-Stuttgart, 1960.

Seeck, 'Nachträge'
G. A. Seeck, 'Nachträge' im achten Buch der ,Physik' des Aristoteles, Akad. d. Wiss. u. d. Lit. in Mainz, 1965.

Solmsen, The Vital Heat
F. Solmsen, The Vital Heat, the inborn Pneuma and the Aether, in The Journ. of Hell. Stud., Bd. 77, 1957.

Solmsen, Aristotle's System
F. Solmsen, Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors, Cornell Studies in Class. Philology Bd. 33, Ithaca, New York 1960.

Solmsen, Anaximander's Infinite
F. Solmsen, Anaximander's Infinite: Traces and Influences, in Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 44, 1962.

Solmsen, Platonic Influences
F. Solmsen, Platonic Influences in the Formation of Aristoteles' Physical System, Kleine Schriften, Bd. 1, Hildesheim 1968.

Steinmetz, Die Physik des Theophrastos
P. Steinmetz, Die Physik des Theophrastos von Eresos, Palingenesia, Bad Homburg, V. D. H.-Berlin-Zürich 1964.

Tarn, Alexander and the Unity of Mankind
W. W. Tarn, Alexander and the Unity of Mankind, 1933.

Theiler, Die Entstehung der Metaphysik
W. Theiler, Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles, Mus. Helv. Bd. 15, 1958.

Theiler, Zur Gesch. d. teleolog. Naturbetrachtung
W. Theiler, Zur Geschichte der teleolog. Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Berlin 1965 [2].

Theiler, Ein vergessenes Aristoteleszeugnis
W. Theiler, Ein vergessenes Aristoteleszeugnis, The Journal of Hellenic Studies Bd. 77, 1957.

Untersteiner, Il ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ I
M. Untersteiner, Il ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ di Aristotele, Rivista di filologia e di istruzione classica Bd. 38, 1960.

Untersteiner, Il ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ II
M. Untersteiner, Il ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ di Aristotele, Rivista di filologia e di istruzione classica, Bd. 39, 1961.

Verbeke, La structure logique
G. Verbeke, La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote, Revue philos. de Louvain, 2. Ser., Nr. 10, Bd. 46, 1948.

Verbeke, Rez. z. Nuyens
G. Verbeke, Rez. von F. Nuyens, L'évolution de la Psychologie, in Revue philos. de Louvain, 3. Ser., Nr. 11, Bd. 1948.

Verdenius, Platons Gottesbegriff
W. J. Verdenius, Platons Gottesbegriff, in Entretiens sur l'Antiquité Classique Bd. 1, Fondation Hardt, Vandoevres, Genève 1952.

Verdenius, Traditional and Personal Elements
W. J. Verdenius, Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion, Phronesis Bd. 5, 1960.

Verdenius, Archaisch-Griekse Wetenschap
W. J. Verdenius, Archaisch-Griekse Wetenschap, in Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone kunsten van België, Kl. d. Lett. 30, 1968, 5.

Waszink, Äther
J. H. Waszink, Äther, in Reallexikon für Antike und Christentum (RAC) Bd. 1, 150 ff.

Wilamowitz, Der Glaube d. Hell.
U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen, 2. Bd. 1932.

Wolfson, The Plurality of Immovable Movers
H. A. Wolfson, The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroes, Harvard Studies in Classical Philology, Bd. 63, 1958.

Zürcher, Aristoteles' Werk und Geist
J. Zürcher, Aristoteles' Werk und Geist, Paderborn 1952.

I

EINLEITUNG

DIE GRUNDLAGEN

Daß wir über die religiösen Vorstellungen des Aristoteles und seines Schülers Theophrastos eigentlich recht dürftig unterrichtet sind, und daß selbst der zentrale Punkt jeder Religion und Religiosität, der Gottesbegriff, welcher doch implicite im System peripatetischer Philosophen von integrierender Bedeutung gewesen sein müßte [1]), für uns sehr schwer faßbar ist, kann nicht nur auf die Ungunst der Überlieferung zurückgehen; denn von Aristoteles besitzen wir ein so umfangreiches Corpus von Schriften, in denen er nicht nur an den Rand dieser Problematik kam, sondern zum Teil sehr tief eindrang. Wenn uns auch Schriften wie die περὶ φιλοσοφίας und περὶ εὐχῆς nur in Fragmenten vorliegen und daher der darin vertretene Inhalt nur teilweise und in ganz großen Zügen greifbar ist, bleibt doch die Frage offen, warum der Stagirit, aufs ganze gesehen, die Religion und somit das Gottesproblem im engeren Sinne (trotz der wichtigen Aussagen in seiner sogenannten θεολογία im Buch Λ der Metaphysik) in späteren Jahren so wenig ausführlich behandelt hat. Eine verbindliche Antwort darauf wird sich vielleicht nie geben lassen [2]); sicherlich ist sie nicht einfach nur in seiner stark empirischen Haltung, die man sowohl aus seiner Eigenart als auch als Pendelausschlag gegenüber Platon zu verstehen hat, zu suchen. Zu deutlich spricht die Tatsache, daß er, wohl von den empirischen Fakten ausgehend und immer wieder ihnen verhaftet, Schlüsse über jene Gegebenheiten zieht, die das empirisch Erfaßbare transzendieren, gegen ein solches Vermuten. Viel eher wird man daran zu denken haben, daß der Stagirit in dem umfassenden Konzept seiner Forschung eben jene Anfänge geschaffen hat, die in der Weiterentwicklung solider Forschungs-

---

[1]) Zum Begriff der πρώτη φιλοσοφία vgl. Patzig, Theologie und Ontologie, 185 ff.

[2]) Nicht übersehen werden darf auch die Skizzenhaftigkeit der Abhandlung über die Metaphysik. Vgl. etwa Gadamer, Aristoteles Met. XII, 3: „notizenhafte Schreibweise", „läßt an einen Vortrag denken"; Oehler, Der Beweis für den unbewegten Beweger, 78.

arbeit in irgendeinem Zeitpunkt über dem Fundament und dem Mittelbau des grandiosen Gedankengebäudes als Vollendung das krönende Dach als Schlußstein ermöglichen sollte [1]). Wir werden dabei freilich nicht übersehen dürfen, daß Aristoteles wohl vorübergehend den Eindruck gehabt haben kann, jenen Abschluß gefunden zu haben. Aber ein solches Konzept der Offenheit im geistigen Suchen der ältesten Peripatetiker scheint sich doch auch aus der teilweise gemeinsamen Arbeit heraus zu empfehlen, die wir nach dem jetzigen Stand der Forschung zumindest für Aristoteles und Theophrastos anzunehmen haben. Man braucht hier nur an die Tierkunde zu denken, deren letzte Bücher zunehmend theophrastisches Gedankengut beinhalten [2]). Daß auch die Antike, deren Urteil auf Grund von mancherlei noch vorhandenen Nachrichten und der perfekten Sprachkenntnis nicht unterschätzt werden sollte, das Schaffen der beiden Peripatetiker auf weiten Strecken als einheitliche Leistung auffaßte, zeigen jene Zitate, in denen die Namen Aristoteles und Theophrastos promiscue als Autoren für Schriften genannt werden [3]). Schon aus dieser Erwägung heraus liegt es nahe, daß eine ausführlichere philosophische Formulierung des Gottesbegriffes (im religiösen Sinne) bei dem Späteren zu erwarten ist.

Es ist hier noch nicht der Ort, die Frage des aristotelischen Gottesbegriffes, wie er sich uns in den überlieferten Schriften und vorhandenen Fragmenten präsentiert, im einzelnen zu erörtern. Daß Theophrastos gerade in den letzten entscheidenden Fragen dem Konzept seines Lehrers skeptisch gegenüberstand [4]), zeigt das sogenannte metaphysische Bruchstück, über das später gesprochen werden soll, zur Genüge. Wir haben demnach gerade in der Frage des Gottesbegriffes des Theophrastos vor allem von den Aussagen

---

[1]) „Es war wohl nicht nur Zeitnot, die Aristoteles daran hinderte, der Theologie eine neue und endgültige Gestalt zu geben. Das höchste Gute, nach platonischer Auffassung, oder, wie Aristoteles nun sagt, τέλος, brachte in der zwiefachen Funktion, als solches auch oberster Bewegungsantrieb zu sein und zugleich ein höchstes Leben des Denkens zu führen, fast unüberwindliche Schwierigkeiten mit sich" (Theiler, Die Entstehung der Metaphysik, p. 99). Zu den Schwierigkeiten des Aristoteles, der eben die Schöpfung aus dem Nichts nicht kannte, vgl. später.

[2]) Vgl. Regenbogen, Sp. 1354 ff.

[3]) Wir wollen uns aber dabei von Zürchers Standpunkt, welcher die aristotelischen Pragmatien als Werk von dessen Nachfolger ansieht, klar distanzieren.

[4]) Vgl. dazu Regenbogen, Sp. 1389 ff.

dieses Philosophen selbst auszugehen, wenngleich wir selbstverständlich zugleich jenes 'Gottesbild' vor Augen haben müssen, das in etwa der Lehrer des Eresiers besaß.

Freilich ist es keine neue Entdeckung, wenn wir darauf hinweisen, daß der aristotelische Gottesbegriff, wie er sich uns dann darbietet, wenn wir die erhaltenen Schriften des Stagiriten als Einheit auffassen, recht heterogen erscheint. Da finden wir den Gott, der als nichts anderes denn als Denken seiner selbst, als νοήσεως νόησις (Met. Λ, 1074 b 34) aufgefaßt wird und nichts außer sich selbst zu denken sich würdigen kann; und andererseits begegnen wir—u.zw. auch in der Metaphysik—der Kritik an Empedokles' Standpunkt: διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων. οὐ γὰρ γνωρίζει ἅπαντα. τὸ γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει, ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ (Met. B 1000 b 4 ff.; vgl. de anim. 410 b 4). W. D. Ross hat die polare Dynamik dieser Gegebenheit im Denken des Aristoteles trefflich formuliert: „When Aristotle considers the nature of God, he feels that the ascription to Him of any practical interest in the world would detract from His perfection; but when he considers the world he tends to think of God in a way which brings Him into closer relation with it" [1]). Ähnliche Problematik enthält auch die Stelle aus der Metaphysik 1075 a 11 ff.: .... ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα; καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος. οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. πάντα δὲ συντέτακταί πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτά· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ' ἔστι τι. πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχεν· τοιαύτη γὰρ ἀρχὴ ἑκάστου αὐτῶν ἡ φύσις ἐστίν. Dort ist zwar nicht von θεός, sondern von τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον die Rede, aber wenige Seiten vorher wurde θεός als ζῷον ἀίδιον ἄριστον (1072 b 29) umschrieben.

Noch größer wird die Diskrepanz, wenn man auch jene Vorstellungen mit einbezieht, welche Aristoteles in seinen Dialogen vertreten hat. Aber darüber wird noch später ausführlich zu sprechen sein. Kehren wir einstweilen zu Theophrastos zurück, bei dem wir

---

[1]) Ross, Aristotle, 180.

eine Behandlung der Thematik aus verschiedenen Gründen erwarten können. Und wirklich nennt uns Diogenes Laertios [1]) Schriften des unmittelbaren Aristotelesschülers und Nachfolgers in der Leitung des Peripatos, welche sich auf dieses Thema beziehen; diese beschäftigen sich—wenn man von περὶ ἑορτῶν vielleicht doch absieht—unmittelbar mit Fragen, die das Wesen der Gottheit betreffen.

Können wir über ἐγκώμια θεῶν auch weiters nichts vermuten, so bleibt doch sicher, daß in dieser Schrift jedenfalls etwas über die Götter ausgesagt wurde. Auch über die Schrift περὶ θεῶν, die nach Diogenes Laertios drei Bücher umfaßte, bleibt uns genauere Kenntnis versagt. Aber daß die Götter—und man wird nach der Kenntnis der Schrift περὶ εὐσεβείας sicher nicht fehlgehen, wenn man hier 'Götter' mehr oder minder synonym mit'Gottheit' versteht—der zentrale Gegenstand der Schrift waren, kann mit vernünftigen Gründen nicht bestritten werden. Die vierte der genannten Schriften religiösen Inhalts ist die περὶ εὐσεβείας [2]), welche uns vor allem durch die Benutzung von seiten des Neuplatonikers Porphyrios in seiner Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων (= de abstin.) teilweise erhalten geblieben ist. Von ihr besitzen wir nach der neuen Analyse [3]) vermutlich etwa zwei Drittel, wobei wir—von kleineren Verlusten abgesehen—das erste Drittel der Schrift in meist größeren Fragmenten zusammenhängend kennen; während ein offenbar stark exemplifizierender Mittelteil verlorengegangen ist, liegt das letzte Drittel samt dem von starken religiösen Gefühlen getragenen Abschlußteil wieder vor. Die gegen zwanzig Seiten des vorhandenen Textes geben uns einigermaßen die Möglichkeit, den nötigen Einblick in die Gedankenführung des Theophrastos über religiöse Fragen und besonders über das Gottesproblem zu gewinnen und überhaupt die Methode dieses Mannes in der Behandlung geisteswissenschaftlicher Fragen zu beobachten.

Mit großer Vorsicht wird man die Bemerkungen des Dialogredners im 1. Buch von Ciceros Schrift De natura deorum (I, 13, 33) über Aristoteles zu prüfen haben. Deutlich herabsetzend sagt er dort über Aristoteles folgendes: *Aristotelesque in tertio de philosophia*

---

[1]) Vgl. dazu Regenbogen, Sp. 1511.

[2]) Reale, Teofrasto, 152 zählt unter den Quellen für den theophrastischen Gottesbegriff die Schrift περὶ εὐσεβείας (selbstverständlich zu Unrecht) nicht auf.

[3]) Pötscher, Theophrastos, περὶ εὐσεβείας. Zu einzelnem dort mehr.

libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens [1]). *Modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo eique eas partis tribuit, ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur. Tum caeli ardorem deum dicit esse, non intelligens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designarit deum. Quo modo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest ? Ubi deinde illi tot dii, si numeramus etiam caelum deum ? Cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia. Quo porro modo moveri carens corpore, aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest ?*" Auch Theophrastos, den Nachfolger des Stagiriten im Scholarchat, bezichtigt der epikureische Redner im genannten Cicero-Werk der Inkonsequenz: ,,*modo enim menti divinum* [2]) *tribuit principatum, modo caelo, tum autem signis sideribusque caelestibus* (Cic. de nat. deor. I, 13, 35). Daß er beiden ein wirres Gottesbild im Rahmen ihrer Philosophie zuschreibt, ist, wie die Kritik an anderen Philosophen beweist, auch als Polemik in dem—übrigens ziemlich flachen—Gespräch zu verstehen. Vielleicht könnte die Skizze des Gottesbildes, das an dieser Stelle über Aristoteles berichtet wird und noch mehr diffus erscheint als das dort Theophrastos zugeschriebene, vermuten lassen, daß die Formulierung des

---

[1]) Zur leidigen Frage, ob das von Manutius eingefügte Wort non in den Text gehört oder nicht, vgl. u. a. A. St. Pease in seiner Ausgabe von Cic., De nat. deor. (z. Stelle). Es lassen sich Argumente für das *non* (etwa die noch stärkere Verwurzelung des Aristoteles im platonischen Denken gegenüber seiner späteren Philosophie oder der Vorwurf des Epikureers, daß er eben nicht viel Neues bringe u.a.) und wider dieses (z.B. daß er offenbar mit Platon diskutiert, vgl. Untersteiner, Il ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ I, 337 ff., bes. 350 ff. und daher seine Auffassung von der des Platon differenzieren mußte, usw.) bringen. Vgl. auch Jäger, Aristoteles, 142, Anm. 2. Im Zweifel folge ich der hs. Überlieferung, nicht ohne auf die Bemerkung Ciceros, de fin. 4, 5 *Peripateticis Academicisque, qui consentientes vocabulis differebant* (vgl. Acad. 1, 17) hinzuweisen.

[2]) Textkritisch, vgl. die Ausgabe Cic., de nat. deor. von A. St. Pease z. Stelle. Min. Fel. bietet *menti divinae tribuens principatum*. Ob so oder so, für die Frage nach der Göttlichkeit des Nus ist dieses textkritische Problem irrelevant; daß auch Theophrastos (vgl. Aristot., περὶ εὐχῆς, wo es heißt: ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστιν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ Frg. 49 Rose) der göttliche Nus die höchste noetische Wirklichkeit bedeutet, zeigt etwa ἔτι δ' ἐάν τις ἐπ' αὐτὸν ἄγῃ τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν Theophr. Met. 9 b 22 f.; vgl. auch Barbotin, La théorie, 216 ff. Die Frage, wann das sog. metaph. Bruchstück abgefaßt wurde, und ob in der Gottesvorstellung des Theophrastos eine Entwicklung stattgefunden hat, kann hier nicht aufgegriffen werden; dies wird durch die gegebene Quellenlage unmöglich gemacht.

Stagiriten wirklich noch mehr im Flusse war; aber darauf wollen wir jetzt nicht bauen.

PLATON

Es ist selbstverständlich nicht Absicht oder Aufgabe dieser Studie, die Gottesvorstellung oder gar die Religion Platons darzustellen; aber in einigen Strichen jene Problematik anzudeuten, scheint deshalb nötig, weil Aristoteles und auch Theophrastos diesen Vorstellungen in jungen Jahren begegnet sind und sich in irgendeiner Weise ihnen gegenüber einstellen mußten.

W. J. Verdenius [1]) hat vor einem sehr fachkundigen Forum die Frage darnach erörtert, was alles Platon 'Gott' genannt hat. Er zählt dort [2]) den Demiurgen (etwa Tim. 30 D), die sichtbare Welt unserer Empirie (etwa Tim. 34 A B), die olympischen Götter, die Lokalgötter, Geschlechtsgötter und die chthonischen Götter (etwa Tim. 40 D—41 A, Nom. 717 A B) auf. Mit Recht zieht Verdenius aus dem normativen Charakter der Ideen und daraus, daß "Gott das Maß aller Dinge ist" (ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον μάλιστα ἂν εἴη Nomoi 716 C), den Schluß, daß die Ideen, welche selbst göttlich (vgl. etwa Phd. 80 AB) genannt werden, nach der Auffassung Platons die Bezeichnung Gott verdienten, und daß vor allem die Idee des Guten mit jenem höchsten Gott zusammenfalle, den er als das Maß aller Dinge betrachtet hat [3]). Ohne daß man dabei die Urbild-Abbild-Relation pressen wollte, scheint doch einsichtig zu sein, daß Platon die Ideenwelt, die höhere Wirklichkeit, als Gott betrachten mußte, wenn er die sichtbare Welt, also jene Schatten der unveränderlichen, wahren Welt, als Gott ansah. Die Ideen sind die Garanten der Ordnung; wenn die Deutung, θεός habe ursprünglich etwa so viel wie der 'Ordner', der 'Füger' bedeutet [4]), richtig ist, was durch das Fehlen des Gedankens einer *creatio ex nihilo* und der großen Bedeutung der Entwicklung eines κόσμος aus einem weniger ordnungsträchtigen Urzustand wahrscheinlich gemacht wird, so hat Platon den θεός—Begriff auf die Ideenwelt in seinem genuinsten Sinne angewendet. Umso mehr aber ist der Schluß, den

---

[1]) Verdenius, Platons Gottesbegriff, 241 ff.
[2]) Verdenius, Platons Gottesbegriff, 241.
[3]) Verdenius, Platons Gottesbegriff, 242 ff., 255.
[4]) Vgl. Pötscher, Person-Bereichdenken, 7.— Zur Beziehung von θεός und Ordnung bei Platon vgl. auch Tim. 30 A (neben Gorg. 503 E—504 A; Polit. 269 D; 273 B ff.), wo auch das mit θεός etymologisch verwandte Wort θέμις zu lesen ist.

Verdenius zieht, naheliegend [1]), nämlich, daß Platon die höchste Idee, die Idee des Guten, als Gott betrachtet hat. Durch sie sind die Ideen gut, sind sie so, wie sie sein sollen; durch sie haben sie ihren Wert und ihre Ordnungsfunktion, durch sie aber hat auch die sichtbare Welt Wert und Sinn. Sollte der höchste Wert dieser Welt, ihr Gott-Sein also, nicht der Idee des Guten verdankt werden? Wenn die empirische Welt Mängel aufweist, die auf die Materie in ihrer oft schweren Formbarkeit zurückgehen, so ist die Welt doch gerade in der Hinsicht, in der sie Gott ist, eben gut.

Damit sind wir mitten in der Problematik, in welchem Verhältnis nun diese als Gott oder Götter aufgefaßten Gegebenheiten zueinander stehen. Wieder empfiehlt es sich angesichts der Tatsache, daß für Platon in der Struktur der Ordnung die Gottheit sichtbar wird, jenes Ordnungsgefüge, das in der Welt herrscht, auch auf das Verhältnis der als Gott bezeichneten Gegebenheiten analog zu übertragen.

Wie die Ideen an der Idee des Guten Anteil haben und *mutatis mutandis* die empirischen Dinge indirekt an ihr teilhaben können, so hat die Gottheit der niedrigeren Formen durch die Gottheit der Ideen an der Gottheit der Idee des Guten Anteil. Obwohl diese Relation nirgends explicite festgestellt wird, so ergibt sie sich doch aus dem Aufbau des platonischen Weltbildes; alles, die Sterne, ob Fixsterne oder Planeten, die mythischen Götter und der Demiurg und die sichtbare Welt sind nach dem παράδειγμα der Ideen, die durch die höchste Idee so sind, wie sie sein sollen, gebildet. Aus diesem Aufbau geht hervor, daß sich das jeweils Höchste und Wertvollste an den einzelnen Gegebenheiten letztlich der höchsten Idee verdankt und insofern vorhanden ist, als es die einzelne Gegebenheit im letzten von der Idee des Guten hat, d.h. inwiefern und inwieweit der Gott am Gott schlechthin Anteil hat. Sein (wenn auch beschränktes) 'Gott'-Sein besteht in der Tatsache und im Ausmaße der Koinzidenz mit dem, was Gott-sein ist und was (der höchste) Gott ist.

In diesem Sinne ist denn auch eine Merkwürdigkeit des Sprachgebrauches zu verstehen, über die hier gesprochen werden muß. Wenn Platon des öfteren die Wörter θεός und θεοί abwechselnd in einer Weise gebraucht, daß man den Eindruck erhält, sie wären

---

[1]) Vgl. aber auch François, Le polythéisme, 297 ff. samt der dort diskutierten Lit.

einfach austauschbar [1]), erklärt sich dieser Tatbestand ungezwungen daraus, daß die θεοί eben θεός sind; jeder dieser θεοί ist ein θεός und ist somit θεός, wie denn die θεοί eben θεός sind. Dies will heißen, daß jeder θεός (z. B. ein olympischer Gott oder Sterngott) bzw. die θεοί (etwa als die olympischen Götter), um ein Bild zu gebrauchen, in das Begriffsfeld θεός gehören, freilich ohne dieses ganz auszufüllen.

Wenn etwa im Timaios 45 A-47 C bald von θεός und bald von θεοί (θεοὶ . . . . . . ἔδοσαν 45 A, ... οἱ θεοὶ . . . . . ἐμηχανήσαντο 45 D, ... οἷς θεὸς χρῆται 46 C, ... δι' ὃ θεὸς αὔθ' ἡμῖν δεδώρηται 46 E, ... δωρηθὲν ἐκ θεῶν 47 B, ... θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαί τε ὄψιν . . . . . 47 B, ... ἐπὶ ταὐτὰ τῶν αὐτῶν ἕνεκα παρὰ θεῶν δεδωρῆσθαι 47 C [2]) gesprochen wird, so sehen wir deutlich, daß der Plural den Singular ersetzen kann. Die Bildung der Lebewesen wird im Timaios 41 A ff. vom Demiurgen den Göttern aufgetragen, aber etwa 47 B spricht Platon von θεός, der den Menschen ὄψις gegeben habe, und 78 B heißt es wieder: Τούτοις οὖν κατεχρήσατο ὁ θεὸς εἰς τὴν ἐκ τῆς κοιλίας ἐπὶ τὰς φλέβας ὑδρείαν . . . . . usw. Dies zeigt aber, daß die Götter als unmittelbare Bildner gelten sollen, mittelbar aber θεός der Bildner ist, wobei in der konkreten Situation im Worte θεός auch der Demiurg im besonderen mitgemeint ist, da er die Götter, freilich nach den Ideen, gebildet und zur Bildung lebendiger Wesen beauftragt hat. Die beiden Beispiele mögen genügen [3]).

Es scheint also, daß das Verhältnis θεός-θεοί in etwa der Struktur des platonischen Gottesbegriffes entspricht. Wie die niedrigeren Erscheinungsweisen und deren einzelne Vertreter am Gott-Sein Anteil haben und Gott unmittelbar oder mittelbar wirkt, so ist jeder der θεοί auch θεός und die θεοί zusammen sind auch θεός. Wir haben hierin ein 'Weltbild' vor uns, das sich nicht aus der Einheit des Gleichen, sondern aus der Einheit des in gewissen Gesichtspunkten Mannigfaltigen aufbaut. Freilich wird die Schichtenhaftigkeit durch die künstlerische Form, in der Platon seine Auffassung immer wieder der Situation angepaßt darstellt, weniger klar; aber es ist jene Denkform [4]), welche vom jungen Aristoteles aufgenommen und weiterentwickelt [5]) und von Theophrastos zum durchge-

[1]) Vgl. François, Le polythéisme, 299 ff.

[2]) Zu 47 C μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας vgl. François, 275, Anm. 1.

[3]) Vgl. auch Verdenius, Platons Gottesbegriff, 252.

[4]) Vgl. auch Merlan, Studies in Epicurus and Aristotle, 94 f.

[5]) Zur Frage der Weiterentwicklung platonischer Gedanken bei Aristote-

henden Aufbauprinzip der gesamten Wirklichkeit, zur ὁμοιότης alles Seienden, weitergebildet wurde.

Platon war mit dem Gebrauch der Wörter θεός und θεοί durchaus kein revolutionierender Neuerer. Daß manches bewußter geschah als bei den Dichtern, liegt im Wesen des Philosophen; wir werden in anderen Zusammenhängen auf Xenophanes zu sprechen kommen. Aber die Gebrauchsweise von θεός—θεοί ist seit Homer bekannt [1]) und entspricht einer offenen Auffassung, um so zu sagen, welche zwar den mythischen Göttern Walten und Wirken zuschreibt, ohne jedoch das unmittelbare Erleben von Gott völlig zu verdrängen. Wenn etwa im siebenten Gesang der Ilias 288 f. über Aias gesagt wird ἐπεί τοι δῶκε θεὸς μέγεθός τε βίην τε καὶ πινυτήν, πέρι δ' ἔγχει 'Αχαιῶν φέρτατός ἐσσι (was mit A 280 εἰ δὲ σὺ [= Achill] καρτερός ἐσσι, θεὰ δέ σε γείνατο μήτηρ, wo die φύσις und nicht eine 'Begabung' durch irgendeinen Gott umschrieben ist, verglichen werden muß) oder wenn es im neunten Gesang 49 heißt σὺν γὰρ θεῷ εἰλήλουθμεν (vgl. Λ 792 σὺν δαίμονι), so haben wir es ebenso wie in Od. π 447 (θεόθεν δ' οὐκ ἔστ' ἀλέασθαι) und σ 353 ἀθεεί mit dem unmittelbaren Erleben der Gottheit ohne eine Spezifikation zu tun [2]). Das Wort θεός (bzw. θεόθεν und οὐκ ἀθεεί) sagt bloß das Erlebnis 'Gott' aus, ohne bereits zu prädizieren, ob oder daß es sich um Zeus oder andere mythische Götter handelt, wobei selbstverständlich eine solche Gebrauchsweise immer für diese Spezifikation in der Apperzeption des Hörers oder Lesers offen war. Diese Gebrauchsweise von θεός—θεοί findet sich auch bei Späteren; wir nennen nur Simonides, Bakchylides, Theognis oder das berühmte Niobe-Fragment des Aischylos: θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς, ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ (Frg. 156 N [2]), um von Herodot und anderen ganz zu schweigen [3]). Daß da und dort für die etwaige Spezifikation Zeus besonders in Frage kommen mag, hängt mit einer zunehmenden Reflexion zusammen. Alles in allem aber zeigt die Übersicht, daß für Platon bereits derartige Ausdrucksformen bereit lagen, welche sich seinem Gedankengang leicht fügten. Platon steht in einer Tradition, die er in seiner Weise weiterbildet; er glaubt an die Götter seiner Stadt, auch wenn er sie in ein grö-

---

les vgl. F. Solmsen, Aristotle's System, bes. 222 ff. („The Platonic concept is clearly a steppingstone on the way to Aristotle's own new entities" 234).

[1]) Vgl. Pötscher, Götter u. Gottheit, 5 ff.

[2]) Vgl. Pötscher, Moira, Themis und τιμή im hom. Denken, 29 f.

[3]) Vgl. Pötscher, Götter und Gottheit, 5 ff.

ßeres Konzept einordnet, ohne Sklave eines starren Systems zu werden [1]).

Das Bedenken gegen die Auffassung der Idee des Guten als höchsten Gott Platons, das Verdenius mit Recht beiseite schiebt [2]), fällt aber vollends durch die Weise antik-heidnischen Erlebens, das man günstig Person-Bereichdenken nennen kann [3]). Viele Beispiele wie Θέμις-θέμις, Ἥλιος [4])—ἥλιος, Ἔρις—ἔρις, Ἔρως—ἔρως oder Ὠκεανός als persönlicher Gott und zugleich Ringstrom, Ἄρης als persönlicher Gott und als Kampf oder Ἑστία als Göttin und Herd und viele andere zeigen das Phänomen der Person-Bereicheinheit, das eine Erlebnisweise der griechischen [5]) Religion umschreibt, nach der ein Sachbereich zugleich und in einem in einer logisch nicht durchführbaren Art auch als göttliche Person aufgefaßt wurde. Auf dieser Basis konnte dann Euripides in seiner Helena, 560 selbst das Erkennen der Lieben als Gott bezeichnen (θεὸς γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλους) [6]).

Durch das Person-Bereichdenken war eine Brücke vom Persönlichen zum Unpersönlichen geschlagen. Verdenius hat kürzlich in einem beachtenswerten Akademie-Vortrag über die archaisch-griechische Wissenschaft die beiden Faktoren am mythischen Denken, das Persönliche und das Sachliche, als komplimentäre Aspekte bezeichnet [7]) und damit Wesentliches ausgesagt. Ohne den Unterschied zwischen mythisch-poetischer Auffassung und der Platons zu vernachlässigen, darf man doch nicht übersehen, daß dem Gründer der Akademie jene Anschauungsformen zu Gebote standen,

---

[1]) Vgl. Wilamowitz, Der Glaube d. Hell. 250. Reverdin, La Religion de la cité Plat. 50 ff., bes. 53: „Platon cependant, comme Socrate, a cru à l'existence des dieux traditionnels", freilich „Il est évident que l'auteur de la République et des Lois se faisait des Olympiens une idée fort différente du vulgaire" (54). Vgl. Verdenius, 252 f. und 279 mit Lit.

[2]) Verdenius, Platons Gottesbegriff, 243.

[4]) Pötscher, Person-Bereichdenken, 5 ff.

[4]) Dies allein läßt die Auffassung von E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational (Berkeley-LosAngeles 1951), 221, daß Apollon für die traditionelle Form und Helios für die neue 'natural religion' der Philosophen zu stehen habe, recht fraglich erscheinen. Vgl. dazu auch Theophrastos, περὶ εὐσ. Frg. 2, 44.

[5]) Daß dieses Phänomen auch in der römischen Religion und offenbar in vielen anderen indogermanischen und doch wohl auch orientalischen Religionen zu finden ist, sei nur nebenbei erwähnt.

[6]) Vgl. Pötscher, Person-Bereichdenken, 6 ff.

[7]) Verdenius, Archaisch-Griekse Wetenschap 7 ('complementaire aspecten'); vgl. dazu die Rez. von W. Pötscher, Anzeiger f.d. Altertumswiss. Bd. 22, 1969, Sp. 219.

welche gerade auf den höheren Stufen der geglaubten Wirklichkeit die Sachlichkeit und die persönliche Spontaneität als zwei Seiten eines umfassenden Ganzen angesehen hat [1]).

[1]) Die sehr schwierige Frage einer Entwicklung der platonischen Auffassung soll hier beiseite bleiben, da wir uns in diesem Zusammenhang lediglich vor Augen halten wollten, welche Vorstellungen ungefähr auf Aristoteles und Theophrastos gewirkt haben können; zum Problem vgl. die Diskussionsbeiträge von Rose und Verdenius (Entretiens sur l'Antiquité classique 1, 1952, 288 f.).

II

ARISTOTELES

Die Problematik

Wir haben schon einleitend darauf hingewiesen, daß auch die Betrachtung der theophrastischen Religion eine möglichst hinreichende Kenntnis der aristotelischen voraussetzen würde. Dabei ist ja hinlänglich bekannt, daß wir gerade die aristotelische Religiosität nicht sehr gut kennen, weil die Schriften, in denen sich der Stagirit ausführlicher geäußert hat, bis auf dürftige Reste verlorengegangen sind; wir bedauern hier den Verlust der Schrift περὶ φιλοσοφίας und der περὶ εὐχῆς. Was in den erhaltenen Pragmatien ausgesagt wird, steht meist nur am Rande direkt religiöser Problematik, welche freilich aufs engste mit dem metaphysischen Denken im allgemeinen verbunden ist; zudem tritt die Frage auf, in welchem Verhältnis die Aussagen der Pragmatien zu jenen der Dialoge standen. Wir müssen selbstverständlich auf eine grundsätzliche Untersuchung der Relation zwischen beiden literarischen Formen verzichten [1]; was uns hier angeht, ist, ein Bild von den Grundzügen der Religiosität des Stagiriten zu entwerfen. Es wäre auch sehr wünschenswert, die Ausgangsposition kennenzulernen, von welcher aus und in Konfrontation mit welcher der große Schüler seine Vorstellungen vom Wesen der Gottheit, von echter Frömmigkeit und richtigem Gottesdienst entwickelt hat.

Besonderes Interesse verdienen in diesem Zusammenhang die Äußerungen einer früheren Zeit des Aristoteles, weil diese, soweit wir sehen, die religiösen Fragen unmittelbarer angegangen haben. Damit aber kommen wir zu einem eigenen Problem: Dieses besteht in der Entwicklung des Aristoteles, welche die einen annehmen und die anderen leugnen [2]. Mag dieser Gegensatz der Auffassungen in anderen Bereichen des aristotelischen Denkens auf sich beruhen, mag man den Weg vom Platoniker Aristoteles zum 'aristotelischen' Aristoteles in der Schärfe einer geistigen Evolution annehmen oder—wie mir scheint—die Entwicklung seines Denkens als Ent-

---

[1]) Vgl. u.a. Düring, Aristoteles 33, 42 f., 401, 556 f.
[2]) Vgl. Dirlmeier, Zum gegenw. Stand, 52, 60 ff.

faltung der von vornherein angelegten Möglichkeiten seiner ausgeprägten Individualität von der Basis platonischer Philosophie aus und zugleich in Konfrontation mit dieser verstehen, im religiösen Denken ist der Weg vom platonischen Standpunkt des ἑαυτὸ κινοῦν zum ἀκίνητον κινοῦν unverkennbar. Diese Behauptung hat ihre Gültigkeit auch angesichts der Kontroverse W. Jäger [1])— H. v. Arnim [2]) über dieses Problem. Denn ob man—und damit stehen wir selbst bereits in der Kontroverse drinnen—mit W. Jäger [3]) meint, daß schon in der Konzeption des Gottesbildes, welche Aristoteles in der Schrift περὶ φιλοσοφίας vertreten hatte, der „unbewegte Beweger über allen anderen Göttern, körperlos und von der Welt geschieden, als reine Form" schwebt, oder ob man dies, wie es H. v. Arnim [4]) tut, strikt leugnet, eines ist beiden Auffassungen—z.T. latent—gemeinsam: Eine Entwicklung des religiösen Weltbildes nehmen sie beide an; denn auch Jäger schließt für die Frühzeit des Aristoteles die Konzeption von vielen Sphärenbewegern aus, und wenn man genau auf die Formulierung des oben zitierten Satzes hinhört, so ist doch auch nur von so einem (recht ungefähr angedeuteten) Schweben des unbewegten Bewegers die Rede. Aber darauf werden wir noch zurückkommen. Arnim plädiert für die Einführung des ersten unbewegten Bewegers im Zusammenhang mit der Entwicklung des physikalischen Denkens des Aristoteles [5]), wofür zweifelsohne die Heranziehung des Denkmodells der κίνησις spricht. Denn die Beziehung von absolutem Wesen und der Kontingenz aller anderen Realitäten müßte von vornherein durchaus nicht in der Form von κινοῦν und κινούμενον verstanden werden. Die spätere philosophische Entwicklung hat dies ja deutlich genug gezeigt. Daß also für die Konzeption des Begriffes vom unbewegten Beweger die Entwicklung des physikalischen Denkens eine wichtige Rolle gespielt hat, ist zumindest in dieser Beziehung sicher. Freilich dürfte die scharf antithetische Gegenposition Arnims gegen Jäger mehr der Forschungsmethode jenes Gelehrten als der lebendigen Entfaltung des aristotelischen Denkens entsprechen. So gerne ich zugebe, daß die Formulierung bei Cicero de nat. deor. 1, 13 *ut*

---

1) Jäger, Aristoteles.
2) Arnim, Die Entstehung.
3) Jäger, Aristoteles, 144.
4) Arnim, Die Entstehung, 1 ff.
5) Über die Entwicklung des Gedankens in der Schrift de caelo vgl. die ausführliche Anmerkung 24 zu Seite 272 von F. Solmsens Buch, Aristotle's System.

replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur weder durch den Ausdruck *replicatione quadam*, worauf Arnim [1]) hinweist, noch auch durch *motum regat* (was doch eher eine schon vorhandene Bewegung vorauszusetzen scheint), geeignet ist, daraus auf einen ersten unbewegten Beweger, der da über allen Göttern, körperlos und von der Welt geschieden, als reine Form schweben soll [2]), zu beweisen, so sehr möchte ich doch betonen, daß der Ansatzpunkt zur Konzeption des unbewegten Bewegers, aber eben nur dieser, nach demselben Bericht, der da feststellt „*modo enim menti tribuit omnem divinitatem*" (u.zw. ebenfalls *in tertio de philosophia libro*) bereits vorhanden war. Der νοῦς (Cicero sagt *mens*) ist der Inbegriff höchster Werthaftigkeit. Die Funktion eines Gottes, etwas zu leiten (*regere*), wird ebenfalls als bekannt vorausgesetzt. Die Vorstellung, daß also der Gott als νοῦς die Welt regiert, darf erschlossen werden, auch wenn *regere* dort nur von dem anderen Gott (*alium quendam praeficit mundo eique eas partis tribuit, ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur*) ausgesagt wird; es liegt ja nicht fern, daß ein Gott die Welt irgendwie beeinflußt, besonders wenn man diesem *omnem divinitatem* zuschreibt und dann von einem anderen Gott (dem man *eas partes* zuteilt) gesagt wird, daß er im besonderen die Bewegung (*motum*) *regit*.

Die hier mit aller Vorsicht, die dort geboten ist, wo uns der Text mangelt, vorgetragene Auffassung, deren Unsicherheit wir offen bekennen wollen, fügt sich nun bestens zu der Anschauung von den beseelten Himmelskörpern bzw. vom 'beseelten' Äther, auf dessen Priorität im aristotelischen Denken Arnim so großen Wert gelegt hat [3]). Halten wir fest: Die Vorstellung vom ersten unbewegten Beweger besaß Aristoteles zur Zeit, in der er die Schrift

---

[1]) Arnim, Die Entstehung, 4 f.

[2]) Heftig von Cherniss, Aristotle's Crit., 594 behauptet. Sein Hinweis auf Physik 2, 2, 194 a 36 (εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας) reicht nicht für einen Beweis hin; beachtet man nämlich den Zusammenhang (etwa ab 194 a 12, bes. ab 194 a 33 ἐπεὶ καὶ ποιοῦσιν αἱ τέχναι τὴν ὕλην αἱ μὲν ἁπλῶς αἱ δὲ εὐεργόν, καὶ χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἕνεκα πάντων ὑπαρχόντων (ἐσμὲν γάρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος. διχῶς γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα· εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας) genauer, so ergibt sich lediglich, daß die Zweiteilung von οὗ ἕνεκα in περὶ φιλοσοφίας behandelt wurde; in welchen Zusammenhängen aber, können wir nicht sagen. Damit soll nicht behauptet sein, daß in der frühen Periode die νοῦς-Vorstellung völlig von der des Bewegers getrennt war; bloß die enge und ständige Verbindung scheint einem späteren Stadium, als es das von περὶ φιλοσοφίας ist, anzugehören.

[3]) Arnim, Die Entstehung, 17.

περὶ φιλοσοφίας verfaßte, noch nicht, allein der νοῦς war als die höchste Form der Wirklichkeit, welche in der νοήσεως νόησις ihren erst völlig adäquaten Ausdruck fand, jene ontologische Gegebenheit, welche später im Modell von κινοῦν und κινούμενον zum ersten unbewegten Beweger wurde. Solange Aristoteles den νοῦς als solchen im Auge hatte und die feste Verbindung mit der κίνησις—Problematik noch nicht eingetreten war [1]), konnte der νοῦς neben dem Äther, der freilich die Prädikate des Göttlichen hatte, stehen, ohne daß dadurch ein zu peinsamer Widerspruch entstanden wäre. Denn hieß der Äther ἀγένητον, ἄφθαρτον, ἀναυξές, ἀναλλοίωτον (de caelo 270 a 13), ἀγήρατον, ἀπαθές (270 b 1), ἀμετάβλητον (279 a 30 ff.), so nennt doch keines dieser Prädikate unmittelbar den Äther letzten Sinn (νοῦς, bzw. νόησις) von allem [2]). Wenn bei Cic. de nat. deor. 1, 13 von *divinus ille sensus* die Rede ist, so bestätigt dies, daß der Stagirit damals wenigstens der Äthersphäre eine ψυχή zugeschrieben, sie also als ἔμψυχον betrachtet hat. Wo auch immer in der Entwicklung vom platonischen zum aristotelischen Seelenbegriff man Aristoteles im Zeitpunkt der Abfassung von περὶ φιλοσοφίας ansetzen will, weder nach der einen noch nach der anderen Auffassung, welche die beiden Endglieder jener Entwicklung bestimmen, wäre eine Seele (des Menschen oder gar dieses höchsten Wesens) ohne λογιστικόν bzw. νοητικόν, um so zu sagen, denkbar. Und daß das νοῦς-Element, um vorsichtig zu sprechen, die höchsten Werte im Bewußtsein präsent macht, ist ebenfalls beiden Auffassungen gemeinsam. Dadurch leitet (*regit*) der νοῦς die Äthersphäre und die Welt (vgl. die Beseelung der Sterne, Frgm. 23) [3]). In diesem Sinne also hat bereits damals die Vorstellung von jenem höchsten Wesen, das Vernunft i s t, im Denken des Aristoteles bestanden; die Vorstellung wurde später in prägnanter Formulierung als

---

[1]) Zum Problem (bes. im Vergleich mit Platon) siehe auch Solmsen, Platonic Influences, 392 (vgl. 385).

[2]) Zur Frage, ob im Zeitpunkt der Abfassung von περὶ οὐρανοῦ Aristoteles den aus dem πρῶτον σῶμα bestehenden Himmel für den höchsten Gott hielt, vgl. P. Moraux, RE XXIV Sp. 1201 ff., der auf die Problematik von οὔτε ἐν τόπῳ ταχεῖ πέφυκεν usw. 279 a 18 ff, hinweist. Dazu auch Jäger, Aristoteles, 317 ff., Ross, Aristot.'s Physics, 97, Arnim, Entstehung 15, Guthrie, The Class. Quarterly, 27, 168, J. Pépin, Théologie cosmique, 163 ff. Entscheidend scheinen mir die Wörter τόπος und ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω .... φοράν. Sie zeigen, daß von Aristoteles ein außerhalb des Himmels vorhandenes göttliches Prinzip angenommen wurde.

[3]) Hier liegen Berührungspunkte mit der von Schadewaldt, Eudoxos, 460 f. aufgezeigten Problematik.

νοήσεως νόησις zur letzten Entfaltung des Gedankens gebracht. Die feste Verbindung des νοῦς—Begriffes mit dem aus der Physik stammenden Denkmodell der Kinesis aber hat Aristoteles jedenfalls erst nach der Schrift περὶ φιλοσοφίας vollzogen.

Diese weiterentwickelte Form der Vorstellung vom höchsten Gott freilich, welcher zum ersten selbst unbewegten Beweger geworden ist, war Aristoteles zu diesem Zeitpunkt sicher noch unbekannt und ist als Ergebnis einer tiefgründigen Auseinandersetzung mit physikalischen Problemen und dem Versuch einer Synthese von Physik und Metaphysik zu verstehen. Soweit hat die scharf formulierte Aussage Jägers [1]) recht, wenn dieser meint, der Stagirit hätte im Prinzip schon den Grundsatz *credo, ut intellegam* befolgt. Hinter der physikalischen Welt des Aristoteles steht der Gedanke einer noematischen Ordnung und stand sie *in nuce* schon immer; zum synthetischen System, in welchem das oberste Prinzip der Physik und der Metaphysik in jenem νοῦς besteht, ist die Konzeption dadurch geworden, daß der Grund jeder Bewegung mit dem letzten Grund jeder Gestaltung, mit dem höchsten Sinn als Ziel also, gleichgesetzt wurde.

Daß sich bei Aristoteles, der ja den Begriff einer *creatio ex nihilo* nicht kannte, aus der Konzeption dieses Gottesbegriffes unlösbare Schwierigkeiten ergeben haben, ist hinlänglich bekannt. W. D. Ross (Aristotle, p. 179) etwa stellt dazu fest: „The conception of God presented in Λ is certainly an unsatisfactory one. God, as conceived by Aristotle, has a knowledge which is not knowledge of the universe, and an influence on the universe which does not flow from His knowledge". Streng genommen kommt man dazu, daß der Gott des Aristoteles als νοήσεως νόησις wohl das wertvollste Wissen besitzt, indem er sich selbst kennt, daß er aber außer sich nichts kennt, ja daß er von der Existenz einer Welt nichts weiß. Wenn man den absurden Begriff der Allunwissenheit geprägt hat [2]), so trifft dies nur einen Teil der Situation; man kann von einer Unwissenheit über die gesamte Welt und einem Wissen über sich selbst sprechen. Der Erklärungsversuch des großen Thomas: „*Nec tamen sequitur, quod omnia alia*

---

[1]) Jäger, Aristoteles, 404.

[2]) Vgl. Gomperz, Griechische Denker, 188.—Zum Problem vgl. die tiefschürfende Arbeit von A. Mansion, Le Dieu d'Aristote et le Dieu des chrétiens, in La philosophie et ses problèmes (Festgabe f. R. Jolivet) Lyon-Paris 1960, 21 ff., bes. 34 f.

a se ei sunt ignota; nam intelligendo se intelligit omnia alia (In met. liber XII, 11) ist als philosophische und christlich-theologische Aussage richtig, scheint aber die Auffassung des Aristoteles nicht entsprechend wiederzugeben. Dies geht—für den Standpunkt des Aristoteles—klar aus der folgenden Feststellung hervor: δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει (Met. Λ 1074 b 25 f.) und αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὑτῆς δ' ἐν παρέργῳ. ἔτι εἰ ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι, κατὰ πότερον αὐτῷ τὸ εὖ ὑπάρχει; οὐδὲ γὰρ ταὐτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ. ἢ ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις; οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία (Met. Λ 1074 b 33 ff.) [1]).

Wenn also bei den Dingen, welche keine ὕλη besitzen, νόησις und νοούμενον eins sind und anderseits Gott νόησις ist, so würde ein anderer Denkgegenstand den höchsten Wert herabsetzen, und zwar auch dann, wenn er nur als unvollkommenes Abbild göttlicher Wesenheit gedacht würde. Er kann also, wenn man die Voraussetzung, daß der Denkgegenstand den Wert des Denkens bestimmt, voll beibehält, gar nicht annehmen, daß der Gott etwas außer sich erkennt, auch wenn nur *intelligendo se*, es sei denn, man verstünde in jenem Erkennen der Welt nur die Erkenntnis des vollkommenen Urbildes und der vollkommenen Ursache der Welt, nicht aber einer Erkenntnis der Welt selbst. Aber auch dann kann man im Sinne des Aristoteles nicht einmal von der Erkenntnis einer möglichen Welt sprechen, weil diese Konzeption das Erfassen der ὕλη, welche dem höchsten εἶδος zustreben kann, und, soweit es ihr möglich ist, zustrebt, voraussetzen würde. Die Erkenntnis einer Welt, welche das in der ὕλη verwirklichende und verwirklichte εἶδος darstellte, also aus εἶδος und ὕλη besteht, kann von der νοήσεως νόησις, wie sie Aristoteles in Met. Λ sieht, überhaupt nicht geleistet werden. Denn die Erkenntnis des einzelnen εἶδος würde den Wert der 'höchsten' νόησις herabsetzen, weil eben irgendein εἶδος nicht τὸ ἄριστον ist, und die Erkenntnis der πρώτη ὕλη ist in diesem Sinne erst recht unmöglich. Einen Weg könnte nur der Gedanke der

---

[1]) Auch mit dem Begriff des indirekten Objekts kommt man bei Aristoteles nicht weiter.

creatio ex nihilo weisen [1]), aber dies liegt dem Stagiriten fern (de caelo Γ 301 b 31, de caelo A 279 b 12 ff.) [2]). W. J. Verdenius hat in anderem Zusammenhang diese Antinomie im aristotelischen Denken aufgezeigt; er stellt fest: „... the good and the highest good; the latter cannot be immanent in the universe ..." [3]).
Ebenso kann die 'Idee der Welt', um kurz so zu sagen, *qua* 'Idee der Welt' nicht einfach Gedanke Gottes *qua* Gedanke Gottes sein. Die Antinomie läßt sich nur durch die Kategorie der Kreation, die freilich nicht als Dialektik verstanden werden darf, auflösen, soweit dies überhaupt möglich ist. Die aristotelische Konzeption der νοήσεως νόησις gestattet, um mit Verdenius zu sprechen „no real synthesis of divine transcendence and divine providence" [4]). In diesem strengen Sinne also ergibt sich eine Antithese zwischen der als erster unbewegter Beweger tätigen νοήσεως νόησις, welche als Zweckursache letztes Ziel der Welt ist und dadurch diese verursacht, und der verursachten Welt, die auf dieses Ziel zustrebt, indem das ἐρῶν das ἐρώμενον nach Maßgabe der Fähigkeit sucht.

Der beobachtete Entwicklungsprozeß im aristotelischen Gottesbegriff, der von jenem Nus der Schrift περὶ φιλοσοφίας zur νοήσεως νόησις des Buches Λ der Metaphysik führt, zeigt eine spezifische Ausprägung des νοῦς auf seine Aktivität als νόησις mit dem ebenfalls dafür spezifischsten Objekt (νοήσεως) hin, oder mit anderen Worten gesagt, eine fortschreitende Betonung des göttlichen Bewußtseinsaktes. Dieser Prozeß zeigt aber anderseits eine fortschreitende gedankliche Unterscheidung des Bewußtseins der im νοῦς gegebenen Normen von jenem Geschehen, welches von ebendiesen Normen herbeigeführt wird. War in der Schrift περὶ φιλοσοφίας, wenn wir sie nach den wenigen Resten richtig verstehen, der göttliche νοῦς (*mens*) noch in irgendeiner Form auch in der Psyche der Äthersphäre, welche doch als ein ἔμψυχον (vgl. *divinus ille sensus*) aufgefaßt wurde, tätig, weil die ψυχή (des Menschen oder

---

[1]) Wichtig ist dabei der Grundsatz von den *imitabilia essentiae Divinae.*

[2]) Ross, Aristotle, 180; Vgl. R. Jolivet, Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne (Paris 1955), 77: „nul texte formel, pas même une fugitive allusion, touchant l'acte créatif. Aristote a ignoré la création". Zur Problematik 62 ff. Völlig zu Unrecht schreibt C. Günzler, Die Bedeutung des aristotelischen Hylemorphismus für die Naturbetrachtung Goethes, Zeitschr. f. Philosophische Forschung Bd. 21, 1967, 230 dem Konzept des Aristoteles den Schöpfungsgedanken zu.

[3]) Verdenius, Traditional and Personal Elements, 67.

[4]) Verdenius, Traditional and Personal Elements, 64.

gar dieses hohen, göttlichen Wesens) nicht ohne νοητικόν, und da es sich eben um göttliche Wesenheit handelt, nicht ohne göttliches νοητικόν zu denken ist (ebenso in den Sternen und im 'anderen Gott' usw.), so stellt die νοήσεως νόησις—will man konsequent bleiben—für die Welt eben nur die Zweckursache dar und ist in diesem Sinne aktiv. [1]) Die Tendenz zur fortschreitenden Unterscheidung von göttlichem Bewußtsein und göttlicher Wirkung auf die Welt liegt also auf der Hand. Freilich hält Aristoteles diese strenge Konzeption nicht konsequent aufrecht. Bemerkungen in der Nikomachischen Ethik, wo es heißt: πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον (1153 b 32), jedenfalls aber (θεία δύναμις) συνέχει τὸ πᾶν aus der Politik 1326 a 32 lassen Zweifel aufkommen, auch wenn man eben die Möglichkeit einer Stufenstruktur innerhalb des θεῖον im Auge behalten muß. W. J. Verdenius zieht daraus eine gewisse Konsequenz auf den ersten Gott, wenn er sagt: „Nature as the immanent force which underlies the order of the world is divine, and may be called God in so far as it is the efficient aspect of God" [2]). Dadurch schreibt er indirekt dem ersten unbewegten Beweger neben der Funktion der Zweckursache für die Welt auch die eines effizierenden Aspektes („an efficient aspect") [3]) zu. Und in der Tat entspricht eine solche Auffassung besser dem suchen-

---

[1]) Ein Problem, das sicherlich nicht von der Hand zu weisen ist, besteht für W. Schadewaldt darin, daß die ὄρεξις der Welt nach dem πρῶτον κινοῦν die Annahme einer ψυχή nahelegt. W. Schadewaldt, a.a. O. 460 f. stellt die Frage, ob hinter dem Problem nicht Gedanken des Eudoxos stünden. „Ich behaupte—und stelle die Behauptung zur Debatte— daß die Lehre von Gott als dem unbewegten Beweger des Alls in der Akademie zuerst von Eudoxos gedacht war, und zwar ursprünglicher als in der aristotelischen Fassung, die dann freilich die vollendete, höhere Ausgestaltung gab" (451). „Wovon Eudoxos ausging und woran er festhielt, das war das durch alle Formen und Stufen des Seienden (φύσις) durchgehende Phänomen des Lebendigen, oder griechisch gesprochen, der 'Seele', 'ψυχή' " (470). Es wird kaum festgestellt werden können, wie stark und welcher Art im Einzelnen die Impulse gewesen sind, die Aristoteles in dieser Frage von der Schuldiskussion der Akademie und im besonderen von Eudoxos erhalten hat; jedenfalls werden wir uns das denkende Suchen des Stagiriten in reger Wechselwirkung mit den Problemen des Athens seiner Zeit vorzustellen haben. Daß Eudoxos, der ein führender Kopf der Akademie in den Jahren um 360 v. Chr. gewesen ist („He was head of the school for two or three years, when Plato was in Sicily, at the time when Aristotle came to the Academy" I. Düring, Aristotle and Plato in the mid-Fourth Century, Eranos Bd. 54, 1956, 113), besonderer Einfluß zuzutrauen wäre, braucht nicht eigens betont zu werden.

[2]) Verdenius, Traditional and Personal Elements, 61.

[3]) Verdenius, Traditional and Personal Elements, 62.

den Denken des Stagiriten, bei dem der oberste Gott neben seiner primären Funktion als „the object of the world's desire" auch sekundär die von „a regulative force" besitzt. Daß aber hier eine schwierige und schwerwiegende Problematik im Denken des Aristoteles vorlag, scheint also klar geworden zu sein [1]).

Eine nicht ohneweiteres auflösbare Schwierigkeit, die man aber auch nicht verharmlosen sollte, liegt im Konzept von den vielen Sphärenbewegern vor, welche neben und unter dem ersten unbewegten Beweger stehen. Hierzu kommen noch die nicht unerheblichen Schwierigkeiten, welche aus der Entstehungszeit einzelner Teile des aristotelischen Werkes erfließen. Ganz allgemein für den Gottesbegriff des Stagiriten bestehen die Schwierigkeiten darin, daß auf die Abfassungszeit oder auch nur auf die Reihenfolge der Entstehung [2]) der einzelnen Schriften oft nicht zuletzt aus der geistigen Entwicklung des Verfassers geschlossen und diese wieder aus seinen Schriften herausgelesen wird. Damit soll nicht der Vorwurf eines *circulus vitiosus* gemacht, aber doch die Problematik deutlicher unterstrichen werden. Ich möchte mich mit jeder Klarheit von dem Versuch J. Zürchers, das Corpus Aristotelicum einer späteren Entwicklung des Peripatos, nämlich der Kompilationstätigkeit des Theophrastos, zuzuschreiben [3]) und damit die verdienstvollen Arbeiten von W. Jäger, H. v. Arnim und anderer einfach hinwegzufegen, distanzieren; wir bleiben bei der Überzeugung, daß sich eine gewisse Linie der Entwicklung im aristotelischen Denken aufzeigen läßt, möchten aber doch den Hinweis

---

[1]) Der Befund, zu dem Verdenius, a.a.O. über das Verhältnis von göttlicher Transzendenz und göttlicher Fürsorge für die Welt im Denken des Aristoteles kommt, ist: „no real synthesis of divine transcendence and divine providence" (p. 64).

[2]) Die weitläufige Problematik mag hier beiseite bleiben.—Für περὶ φιλοσοφίας sei kurz auf I. Düring, Aristotle and Plato in the mid-Fourth Century, Eranos Bd. 54, 1956, 109 ff. hingewiesen: „The relative Chronology of Met. A and the dialogue On Philosophy remains an open question" (p. 118, vgl. 119); vermutlich vor dem Jahr 354 (wegen des Protreptikos, vgl. p. 120).—H. v. Arnim, Die Entstehung. Jäger, Aristoteles. Düring, Aristotle's Protrepticus. Guthrie, The Development. Gohlke, Die Entstehung. Foà, W. Jäger. Theiler, Die Entstehung der Metaphysik.

[3]) „Das Corpus Aristotelicum, so wie es heute vorliegt, ist als Ganzes in dieser Form nicht von Aristoteles geschrieben, sondern von Theophrast", sagt Zürcher, Aristoteles' Werk und Geist, 17. Vgl. dazu die tiefschürfende Kritik von Schächer, Ist das Corpus Aristotelicum nach-aristotelisch ?, der Punkt für Punkt die Fragwürdigkeit von Zürchers Unternehmen aufzeigt.

auf die allenthalben vorhandene Unsicherheit nicht unterlassen [1]). Für die (offenbar doch) 55 οὐσίαι ἀίδιοι ἀκίνητοι καθ' αὑτάς [2]) wie die Sphärenbeweger heißen, ist die Abfassungszeit des 8. Kapitels aus dem Buch Λ der Metaphysik von besonderer Wichtigkeit [3]). Wie man zu Einzelnem der Beweisführung Arnims auch stehen mag, scheint er mir (in Übereinstimmung mit Jäger) wahrscheinlich gemacht zu haben, daß die Einfügung der Sphärenbeweger einer späteren, unter dem Eindruck der neuen Naturwissenschaften entstandenen Ergänzung zuzuschreiben ist [4]). Dabei bleibt offen, ob damit nicht ein gewisser Rückgriff auf alte, weniger klar gefaßte Gedanken vorliegt. Wir denken dabei an die schon zitierte, an sich recht unklare Wendung *ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur* bei Cicero, de nat. deor. 1, 13. Nicht nur die Entsprechung von *replicatio* und ἀνείλιξις bzw. ἀνακύκλησις, welche die Weise der φορά zum Ausdruck bringen könnte, worauf z.T. Arnim [5]) bereits hingewiesen hat, sondern auch gerade die Formulierung *regat atque tueatur*, aus der man wohl eine Leitung und 'Patronanz' des *motus* wird ablesen dürfen, würde eine solche Vermutung nicht unbegründet erscheinen lassen. Dann wäre die Funktion der 55 an sich (d.h. aus ihrem Wesen heraus) unbewegten, aber κατὰ συμβεβηκός (nämlich durch den ersten unbewegten Beweger) bewegten Sphärenbeweger eben die von Mittlern zwischen dem πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον und den einzelnen κινούμενα, also der Mehrzahl der bewegten Gegenstände, insofern als diese Beweger die einzelnen Ursachen der einzelnen Bewegungen sind. Denn

---

[1]) Man hat sich gewöhnt, Aristoteles' Werk unter dem Aspekt der Entwicklungsgeschichte oder unter dem des Einflusses der Akademie (etwa Platon, Eudoxos, Xenokrates) zu betrachten. Daran ist viel Richtiges. Man wird jedoch besonders unter dem Eindruck von Patzig, Theologie und Ontologie, 185 ff., der durch die Analyse der paronymen Beziehung von „Theologie" als πρώτη φιλοσοφία zur (allgemeinen) Ontologie, was sich in den Büchern A, B, Γ, E und Λ der Metaphysik zeigt, und durch die Analyse des Übergangs zur analogischen Methode der Bücher Z H Θ das sogenannte theologische Buch Λ als methodische Konsequenz der Bücher A, B, Γ und E erwiesen hat, zu größerer Vorsicht in der Annahme von äußeren Entwicklungen, Schichtungen und Abhängigkeiten gemahnt. Daß es die Entwicklung gibt, betont Patzig (201 ff.) selbst.

[2]) Mit der Frage der genauen Anzahl wollen wir uns hier nicht beschäftigen. Vgl. auch J. Owens, The Doctrine of Being, 281. 415.

[3]) Vgl. etwa Theiler, Die Entstehung der Metaphysik, 99; Guthrie, The Development, 93; Gohlke, Die Entstehung, 63 ff.; Foà, W. Jäger, 71 ff.

[4]) Arnim, Die Entstehung, 68 f. Siehe Exkurs !

[5]) Arnim, Die Entstehung, 5.

wie die Bewegung als solche eine unbewegte Ursache haben müsse [1]), so sei es auch nötig, daß die Bewegungen irgendwelche an sich unbewegte Ursachen hätten, auch wenn diese Ursachen akzidentiell (κατὰ συμβεβηκός) bewegt wären (vgl. Met. Λ 1073 a 26 ff.) [2]). Somit haben die 55 Sphärenbeweger die Pluralität der Sphärenbewegungen zu begründen. Sie sind in gewissem Sinne die Regler der Bewegung im Hinblick auf die Pluralität und vertreten als Verursacher die Mehrzahl der Bewegungen (ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὑτὴν καὶ ἀιδίου οὐσίας 1073 a 32 ff.), was einigermaßen zum *regere* und *tueri* der Schrift περὶ φιλοσοφίας passen würde. Aber selbstverständlich darf dies nicht als Gleichsetzung verstanden werden, als hätte Aristoteles schon damals die 55 an sich unbewegten Beweger oder auch über-

---

[1]) Die Sphärenbeweger sind selbstverständlich transzendent. Gut formuliert dies Wolfson, The Plurality of Immovable Movers, 233-253: „The movers of the individual spheres, like the first mover, do not exist in the spheres of which they are the movers. They are apart from them. They are transcendent beings" (238).

[2]) Owens, The Doctrine of Being, 415 bemerkt hiezu: „The Movers of the Metaphysics, however, have absolutely no matter, nor are they forms of matter. So they cannot be mobile in any way whatsoever". Daß hier ein Problem vorliegt, bleibt unbestritten; aber Owens geht mit seiner Interpretation zu weit. Aristoteles betont 1073 a 23 ff., daß ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων unbewegt καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός ist, und ebenso betont er 1073 a 33 f., daß die Beweger καθ' αὑτάς unbewegt sind (vgl. 1073 a 38). Wenn er sich bei der Wiederholung der diesbezüglichen Aussage über den ersten Beweger (1073 a 27) auf die kurze Bemerkung καθ' αὑτό beschränkt, worauf Owens besonderes Gewicht legt, so wiegt dies nicht schwer, weil eben kurz vorher (1073 a 24 f.) von κατὰ συμβεβηκός die Rede war; wenn aber die Beweger dem ersten Beweger gegenüber gestellt werden, müßte man schon aus der offenen Beziehung zwischen dem ersten Beweger und den Bewegern größere Genauigkeit erwarten, d.h. die Aussage καθ' αὑτήν bzw. καθ' αὑτάς wörtlich nehmen können. Dies umso mehr als in 1073 a 23 f. der erste Beweger nicht nur als τὸ πρῶτον, sondern auch ἡ ἀρχή von allem Seienden (τῶν ὄντων, wozu doch auch die Beweger gehören) bezeichnet wird. Was nachfolgt, stellt doch gerade eine Proportion (erster Beweger: allem Seienden = andere Beweger: Sternen) auf. Man wird also die κίνησις κατὰ συμβεβηκός der Sphärenbeweger in jenem übertragenen Sinn zu verstehen haben, in dem der erste Beweger als Zielursache auch den Sphärenbewegern die Eigenschaft gibt, das von ihnen Bewegte auf ihn hin zu bewegen.—Vgl. auch R. Jolivet, Essai sur les rapports entre la pensée grecque . . . , 74.—Zur Frage, ob Aristoteles den ersten Beweger als 'un être' oder 'un principe d' être' angesehen hat, bemerkt G. Verbeke, La structure logique, 159, daß eine säuberliche Unterscheidung von Aristoteles nicht angestrebt wurde. Die Formulierung in 1073 a 24 spricht eher für die Auffassung des ersten Bewegers als Seiendes, u.zw. als erstes, welches eben zugleich ἀρχή ist. Für die Sphärenbeweger scheint die Auffassung als 'un être' durch die Konfrontation mit dem ersten Beweger gesichert.

haupt an sich unbewegte Sphärenbeweger im Stile des Kapitels 8 des Metaphysik-Buches Λ vertreten.

In diesem Zusammenhang scheint ein Erklärungsversuch von W. Bröcker [1]) von Interesse zu sein. Wir setzen den Kern der Argumentation wörtlich her, weil gerade bei derart subtilen Betrachtungen das indirekte Referat allzu leicht umakzentuiert und dem Versuch die gerechte Würdigung vorenthalten kann. Bröcker spricht davon, daß in der Frage des Nebeneinander von dem einen unbewegten Beweger und den einzelnen Sphärenbewegern die Philologie den Knoten mit dem Schwert der Entwicklungsthese zerhauen habe, wiewohl ihr dieses Recht zustünde [2]). Nun heißt es: „Bedenken wir: der Beweger bewegt als Geliebtes. Das besagt: die bewegte Sphäre liebt den Beweger. Der Beweger ist also in der Liebe der Sphäre anwesend, d.h. vernommen. In seiner Liebe vergegenwärtigt sich die Sphäre den Beweger. Der Beweger aber ist sich selbst vernehmende Vernunft. Wenn aber die Sphäre eine sich selbst vernehmende Vernunft vernimmt, so ist damit sich selbst vernehmendes Vernehmen vollzogen und so wirklich wie es überhaupt sein kann. Es ist gänzlich leer und überflüssig, sich den Beweger zudem als noch einmal irgendwo und irgendwie an sich vorhanden vorzustellen.

Aber wird nicht so der Beweger zu einem bloßen Anhängsel des Bewegten? A. sagt doch ausdrücklich, der Beweger sei früher als das Bewegte. Aber unsere These, daß das sich selbst vernehmende Vernehmen in der Liebe des Bewegten lebendig sei, soll nicht besagen, es sei von Gnaden dieser Liebe. Im Gegenteil, es ist vielmehr die Wirklichkeit des sich selbst vernehmenden Vernehmens, die die Liebe der Sphäre ermöglicht. Diese reine Wirklichkeit ist das erste Seiende, während der Himmel in seinem Sein erst durch die Liebe zu diesem ersten Seienden ermöglicht wird.

Obgleich also der Gott Wesen ist und früher als der Himmel, den er bewegt, braucht er doch nicht noch irgendwo außer der Liebe des Himmels eine gespensterhafte Existenz 'an sich' zu haben.

Wenn aber der Beweger so in der Liebe der liebenden Sphäre ist, so ist er in der Liebe jeder Sphäre, und somit—obwohl er als sich selbst vernehmendes Vernehmen nur einer ist—dennoch vielfältig, sofern die Liebe jeder Sphäre ihr Geliebtes hat, u.zw. bei sich hat, wo

---

[1]) Bröcker, Aristoteles 223 f.
[2]) Bröcker, Aristoteles, 224.

sie ist, und mit sich nimmt, wohin sie geht, wie etwa ein Mensch eine von ihm gedachte Zahl mit sich nimmt" [1]).

Soweit Bröcker. Es ist gar nicht leicht, dieser Argumentation zu begegnen, weil sie sich die Einwände selbst macht, aber dann doch beiseiteschiebt, als könnte man Fakten aus der Welt schaffen, wenn man sagt, es ist alles gar nicht so arg. Gehen wir die Argumentation in einigen wichtigen Punkten durch! Daß der Beweger in den Sphären anwesend ist, stimmt, wenn man damit die Wirkung der Zielursache auf die Sphären versteht, oder mit anderen Worten gesagt, wenn man mit dieser Präsenz des Bewegers in den bewegten Sphären den ἔρως meint, welcher dem ἐρῶν durch das ἐρώμενον ermöglicht wird: das heißt aber, daß die Anwesenheit des Bewegers, von der Bröcker spricht, die seiner Wirkung ist.

Es folgt eine recht problematische Zwischenschaltung des Gedankens, daß die Sphäre eine sich selbst vernehmende Vernunft vernehmen und diese dann und damit so wirklich, wie es überhaupt sein kann, vernommen sein soll. Man fragt sich, ob das Vernehmen der νοήσεως νόησις durch das Vernommenwerden in der Sphäre vollzogen werde, oder gar an Wirklichkeit (oder Wert?) zunehmen sollte?

Die kritische Zwischenfrage Bröckers aber, ob nicht so der Beweger zu einem Annex des Bewegten werde, hat gegenüber seiner These volle Berechtigung. Denn ein Beweger, der im ἔρως des ἐρῶν zum ἐρώμενον besteht, ist in der Tat nach dem, welches ἐρᾷ, d.h. nach diesem Wesen, welches ihn, den ἔρως, also die Liebe zum Geliebten hervorbringt. Sicherlich—und darin liegt die große Gefahr eines Trugschlusses—ist der ἔρως als Motiv vor dem Bewegten als Bewegten, weil ja das ἐρώμενον durch den ἔρως das ἐρῶν bewegt, aber jenes ἐρῶν muß als Substanz vorher bestehen, bevor es den ἔρως hervorbringt, d.h. aktualisiert und in ihm vom ἐρώμενον veranlaßt wird, dieses zu lieben. Drücken wir uns noch klarer aus! Das ἐρώμενον veranlaßt ein anderes ὄν, ἐρῶν zu sein, also zu ἐρᾶν, was soviel bedeutet wie eben, daß ein ὄν durch seine Anlage zur Entfaltung im Hinblick auf ein anderes ὄν, welches durch seine höhere Qualität Gegenstand der Hinneigung ist, zum ἐρῶν wird und den ἔρως hervorbringt. Dieser ἔρως kann dann, wie es bei den Sphären der Fall ist, das niedrigere ὄν veranlassen, eine κίνησις (u. zw.

[1]) Bröcker, Aristoteles 224.

hier die kreisförmige Bewegung) auszuführen. Wir könnten also sagen, daß der ἔρως *qua* κινοῦν vor dem ἐρῶν *qua* κινούμενον ist, müßten aber festhalten, daß das ὄν *qua* ἐρῶν den ἔρως hervorbringt. Somit ist also der ἔρως nach dem ἐρῶν, was für den in Rede stehenden Fall bedeutet, daß die Himmelssphäre vor ihrer (wirklichen) Liebe ist [1]). Wenn aber der Beweger der Himmelssphäre nur in dieser Liebe besteht, durch die sich die Sphäre dem Beweger zuwendet, dann ist die Sphäre vor dem Beweger und der Beweger nach der Sphäre, was aber Aristoteles glattweg ablehnt. Dann kann man auch nicht behaupten, was Bröcker tut, daß dieser Beweger nicht von Gnaden dieser Liebe, sondern im Gegenteil dieser vielmehr erst das die Liebe der Sphären Ermöglichende sei; soll er, der dann die Liebe der Sphären wäre, sich selbst, nämlich diese Liebe ermöglichen? Oder verstehe ich Bröcker falsch, da er sich nicht immer hinlänglich präzise ausdrückt? Aber er sagt doch: „. . . daß das sich selbst vernehmende Vernehmen in der Liebe des Bewegten lebendig sei . . .", was offenbar klarer ausgedrückt heißen soll: „. . . daß das sich selbst vernehmende Vernehmen in der Liebe des Bewegten besteht. „Und weiter behauptet Bröcker, der Gott „braucht . . . . doch nicht noch irgendwo außer der Liebe des Himmels eine gespensterhafte Existenz ‚an sich' zu haben", was nun wieder auszudrücken scheint, daß er die Gleichung aufstellt: Liebe des Himmels (gen. subj.) = Beweger. Der folgende Absatz bestätigt dies. Denn dort heißt es, daß jede liebende Sphäre bzw. die Liebe jeder Sphäre ihr Geliebtes bei sich hat und mit sich nimmt, wohin sie geht. Was sie bei sich haben und mitnehmen kann, ist aber nicht der Beweger *qua* Beweger, sondern ein ὄν *qua* ἐρώμενον u.zw. *qua* ὑπὸ τῆσδε τῆς σφαίρας ἐρώμενον, inwiefern dies im ἔρως τοῦ ἐρῶντος als intendiertes Objekt präsent oder genauer im Bewußtsein bzw. in der Inklination repräsentiert ist. In der Liebe mit sich tragen kann man eben nur die Erkenntnis, auf die jene Liebe hinstrebt, bzw. den Liebesakt (oder einen anderen Bewußtseinsakt bzw. — zustand). Das also, was eine Sphäre mit sich nehmen kann, kann aber bloß die Beziehung des ἐρῶν zu einem von diesem (nämlich von ἐρῶν) und von dessen (nämlich des ἐρῶν) Liebe unabhängigen ὄν sein. Die Beziehung aber ist (wie jede Beziehung) abhängig. Aristoteles schreibt hingegen diesen Sphärenbewegern

[1]) Oder soll doch der Beweger nur eine Denk-bzw. Vorstellungs-bzw. Liebesmöglichkeit sein, die Motiv für das ἐρᾶν wäre ? Dies entspricht aber sicher nicht aristotelischer Auffassung.

den Charakter der οὐσία zu: ἥ τε γὰρ τῶν ἄστρων φύσις ἀίδιος οὐσία τις οὖσα, καὶ τὸ κινοῦν ἀίδιον καὶ πρότερον τοῦ κινουμένου, καὶ τὸ πρότερον οὐσίας οὐσίαν ἀναγκαῖον εἶναι· φανερὸν τοίνυν ὅτι τοσαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν ἀιδίους καὶ ἀκινήτους καθ' αὑτάς, καὶ ἄνευ μεγέθους διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν πρότερον (Met. Λ 1073 a 34 ff.). Wir sehen bei der Konfrontation mit dem Original-Text, wie weit Aristoteles von einer Auffassung entfernt ist, welche diese zahlreichen Beweger zu bloßen Beziehungen, zu Inhalten der Liebe machen würde. Diese Beweger könnten nach der Auffassung des Stagiriten gar wohl grundsätzlich auch außerhalb der Liebe der Sphären existieren, und man dürfte nicht von einer 'gespensterhaften Existenz' (so Bröcker 224) sprechen. Sie erschöpfen sich nicht darin, Gegenstand der Liebe bzw. diese Liebe selbst zu sein, sonst wären sie nicht πρότερον.

Einen anderen Weg als Bröcker sucht H. J. Krämer zu gehen, um die Spannung, welche zwischen dem einen unbewegten Beweger und den 55 Sphärenbewegern besteht, aus der Welt zu schaffen. War es Bröckers Ansicht, daß der erste unbewegte Beweger nur in der Liebe der ihn liebenden Sphären existiere, so sieht Krämer die Sphärenbeweger als die dem ersten Beweger 'immanenten Momente' an [1]). Er sagt: „Wie die Planeten und ihre Sphären vom größeren Ganzen des Fixsternhimmels eingefaßt sind, so fallen vermutlich ihre Beweger in den Ersten Weltbeweger, der sie—als Inbegriff der transzendenten οὐσία—übergreifend umfängt [2]). In einer hochinteressanten Studie [3]), in welcher sich Krämer mit Klaus Oehler auseinandersetzt und mit guten Gründen die formalistische Auffassung der νοήσεως νόησις als End- und Grenzbegriff zur Vermeidung des *regressus in infinitum* ablehnt, bringt er in der gerade vorhin besprochenen Frage dieselbe Auffassung vor, wie in dem eben genannten Buch. Er sagt in der neuen Abhandlung: „Der denkende Gott weiß sich, indem er die ihm wesentlich zugehörigen denkenden Wesenheiten (Plural!) weiß". (375).
Dem steht aber die klare Angabe des Aristoteles, daß nicht nur der erste Beweger οὐσία ist, sondern daß es sich auch bei den Sphärenbewegern um οὐσίαι handelt, gegenüber und entgegen. Der erste

---

[1]) Krämer, Geistmetaphysik, 167.
[2]) Krämer, Geistmetaphysik, 164. Merlan, Aristotle's Unmoved Movers, 1 ff. Ders., Apeiron Bd. 1, 1966, 3 ff. tritt für die Ursprünglichkeit des Konzepts von einer Mehrzahl von ewigen unbewegten Substanzen ein.
[3]) Krämer, Grundfragen, 363 ff.

Beweger ist ἀκίνητον καὶ καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός und ruft τὴν πρώτην ἀΐδιον καὶ μίαν (was gleich später 1073 a 29 mit τὴν ἁπλῆν φοράν gleichgesetzt ist) hervor, während die Sphärenbeweger die vom ersten Beweger akzidentiell bewegten, aber καθ' αὑτὰς ἀκίνητοι οὐσίαι sind, welche eben die verschiedenen Bewegungen hervorbringen [1]).

Dadurch dürfte auch die Behauptung Krämers, daß die Sphärenbeweger, falls sie nicht einfach Momente der νόησις des ersten Bewegers sind, „ontologisch ortlos blieben" (370) entkräftet sein. Als οὐσίαι sind sie Wesenheiten und nicht bloßer Denkinhalt des einen nur sich denkenden Gottes. Krämer betont, daß οὐσία in diesem Zusammenhang 'Seinsbereich' bzw. 'Seinssphäre', aber niemals Einzelsubstanz bedeute, so daß οὐσία mit Ausdrücken wie γένος oder φύσις τῶν οὐσιῶν übereinkomme (368); wenn Aristoteles ein Wort wie οὐσία, das durchaus nicht immer dasselbe bedeutet, was Met. Δ 1017 b 10 ff. zeigt, in einer Partie (Met. Λ 1069 a 30 ff., 1071 b 3 ff., 1073 a 30, 1073 b 6) irgendwo in einer spezifischen Bedeutung verwendet, ist nicht bewiesen, daß er es im ganzen Buch Λ in völlig gleicher Bedeutung verwenden müßte. Das Beispiel der οὐσίαι (1073 a 34) bezeugt das Gegenteil; denn hier meint die einzelne οὐσία aus der Zahl der οὐσίαι nicht den 'gesamten unbewegten Seinsbereich', sondern eben e i n e n Beweger, der sicherlich wohl insofern im Denken des ersten unbewegten Bewegers (also im

---

[1]) Einen anderen Lösungsversuch bringt H. A. Wolfson, The Plurality of Immovable Movers, 233-253 vor. Die Vielheit der Sphärenbeweger sei weder ἀριθμῷ, noch γένει, sondern εἴδει, weil das εἶδος des κινοῦν durch dessen Objekt mitbestimmt werde (vgl. Top. Z 145 a 13-18); so sei also die Zählung (1073 b 1-3) zu verstehen (Wolfson 240 ff.). Die Sphärenbeweger unterscheiden sich vom ersten Beweger schon dadurch, daß sie nicht Erstbeweger sind (p. 242 f.); so schon W. K. C. Guthrie, The Development II, 95, während Mansion, La genèse, p.341 von 'un ordre de subordination' und von 'différence de rang' spricht. Mugnier, La Théorie du Premier Moteur, p. 177 sagt: „dont le nombre augmente à mesure que ces Sphéres sont plus loin du Premier Moteur" und Merlan, Aristotle's Unmoved Movers, 9 ff. im Hinblick auf Platons Idealzahlen die einzelnen Sphärenbeweger im Sinne von 'prior' und 'posterior' unterscheidet (vgl. die Reihenfolge der Emanation bei Averroës, Wolfson, 243 ff.), erblickt Wolfson die Unterscheidung im Objekt der Beweger; der eine bewegt diesen Himmelskörper, der andere jenen, daher sind sie voneinander unterschieden. Man bedenke aber: sie sind dadurch nur in ihrer Funktion als Beweger, also durch die Relation zu ihren Objekten differenziert, sieht man von dieser Funktion ab, sind sie aber un-unterschieden.—Nicht uninteressant, wenn auch ziemlich bedeutungslos, der Vergleich zwischen dem alten Plato und Aristoteles in der letzten Phase seiner metaphysischen Konzeption (Guthrie, The Development II, 98).

Denken Gottes) als Gedachtes mitgemeint ist als auch er ein unbewegter Beweger, ein solcher Gott also, ist. Seine Existenz außerhalb der νοήσεως νόησις aber besteht jeweils in seiner οὐσία, nicht aber im Tatbestand, Denkinhalt des höchsten Gottes zu sein [1]).

Wenn Krämer gegen die Betonung des Bewegungsaspekts Stellung bezieht [2]), so ist daran sicherlich richtig, daß das Beweger-Problem nicht als mit dem des νοῦς identisch angesehen werden darf, aber anderseits kann man auch nicht übersehen, daß in der aristotelischen Konzeption, wie sie uns in Λ der Metaphysik vorliegt, die Verbindung von νοῦς—Problematik und κίνησις —Problematik aufs engste verknüpft ist. Die Sphärenbeweger werden aus der Bewegung der Sphären erschlossen (1073 a 26 ff. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι .... ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὑτὴν καὶ ἀιδίου οὐσίας), und es wird von ihnen eben diese Funktion ausgesagt.

Die Auseinandersetzung mit W. Bröcker und H. J. Krämer hat, wie es scheint, die Problematik in wichtigen Punkten beleuchtet. Sie hat aber auch, und nicht zuletzt, gezeigt, daß der noch immer gangbarste Weg der Erklärung der einer Entwicklung im aristotelischen Denken ist. Wenn sich nicht ein anderer, rein philosophischer Weg, der bisher allen entgangen wäre, anbieten sollte, worauf zu hoffen wenig Chancen birgt, bleibt die beste Erklärungsmöglichkeit für das Nebeneinander von dem einen unbewegten Beweger und den Planetenbewegern die Annahme, daß Aristoteles in einem bestimmten Punkt seiner geistigen Entwicklung unter dem Einfluß von Männern wie Eudoxos die (wahrscheinlich 55) Beweger in sein System eingefügt hat. Die aufmerksame Lektüre des berühmten, man könnte fast schon sagen, berüchtigten 8. Kapitels (1073 a 14—1074 b 14) bestätigt dies [3]). Im Hinblick auf den Ursprung der Bewegung, und zwar der Bewegung überhaupt, scheint, wie bekannt, dieses Nebeneinander gegen den Grundsatz, daß ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην (de caelo A 271 a 33) zu verstoßen, einen Satz also, der so tief in der peripatetischen Auffassung verwurzelt ist, daß er auch bei Theophrastos (caus. plant. 1, 1, 1) wiederkehrt (ἡ γὰρ φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην, ἥκιστα δὲ ἐν τοῖς πρώτοις καὶ κυριωτάτοις).

---

[1]) Vgl. Owens, The Reality of the Aristot. Separate Movers, 319 ff., bes. 332 u. 334.
[2]) Krämer, Geistmetaphysik 172.
[3]) Man vgl. auch Arnim, Die Entstehung, 68 ff.

Wie also ist, freilich unter der offenbar unabdingbaren Annahme einer diesbezüglichen Entwicklung im aristotelischen Denken, aber doch unter möglichster Wahrung des Grundsatzes vom sinnvollen Geschehen in der Natur, das Nebeneinander von πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον und den ἀκίνητοι καθ' αὑτὰς οὐσίαι (κινούμεναι) zu verstehen? Wir haben in der Frühschrift περὶ φιλοσοφίας trotz aller Unsicherheit, welche Probleme dieses Dialogs zu begleiten pflegen, jedenfalls den νοῦς—Gott und einen mit der Bewegung des *mundus* eng verbundenen Gott vorgefunden. In der durch das Fortschreiten der physikalischen Erwägungen entstandenen Konzeption des πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον wurde dieses als ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων [1]) angesehen. Die Konzeption des höchsten νοῦς und die der ἀρχὴ τῆς κινήσεως sind im Denkmodell des ersten unbewegten Bewegers vereinigt. Da nun die Bewegung ein unbewegtes bewegendes Prinzip an ihrem Anfang hat, so wird diese Situation auch für den Anfang der einzelnen vielfältigen Bewegung, d.h. der Bewegung der einzelnen Sphären angenommen; denn nicht nur die Bewegung überhaupt, sondern auch die einzelnen Bewegungen der Sphären gehen auf jeweils einen Beweger zurück (ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὑτό, καὶ τὴν ἀΐδιον κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἑνός, ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἁπλῆν φοράν, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους (ἀΐδιον γὰρ καὶ ἄστατον τὸ κύκλῳ σῶμα· [2]) δέδεικται δ' ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ τούτων), ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὑτὴν καὶ ἀϊδίου οὐσίας Met. Λ 1073 a 26 ff.). Somit ist die Konzeption des κινοῦν ἀκίνητον fast zum reinen Bewegungsprinzip geworden, und wenn wieder die Synthese mit den Göttern gesucht wird (1073 b 30 ff.), so bleibt doch die Konzentration auf die Bewegung deutlich. Der physikalische Aspekt tritt in den Vordergrund. Der Begriff κίνησις erscheint unterteilt in πρώτη ἀΐδιος καὶ μία κίνησις (1073 a 25), welche in der τοῦ παντὸς ἁπλῆ φορά (1073 a 29) sichtbar wird, und in sekundäre, welche ebenfalls das Merkmal des ἀΐδιον tragen und in den τῶν πλανήτων φοραί (vgl. 1073 a 30) in Erscheinung treten. Sowohl das πρῶτον κινοῦν ist ἀκίνητον καθ' αὑτὸ als auch die pluralen Beweger; diese aber sind κατὰ συμβεβηκός

---

[1]) Vgl. ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινοῦν δὲ τὴν πρώτην ἀΐδιον καὶ μίαν κίνησιν (Metaph. Λ 1073 a 23 ff.).

[2]) Vgl. Moraux, RE Sp. 1207.

bewegt. Allein daran sieht man, daß im Modell von Beweger-Bewegung- Bewegtem durch die Einführung der Planetenbeweger keine Unordnung geschaffen wurde. Freilich erscheint nun der κίνησις—Begriff unterteilt, und die Planetenbewegung als κίνησις *sui generis*. Anders steht es im Hinblick auf den Gottesbegriff. War der erste Beweger der Superlativ in allem, die höchste νόησις, so treten nun neben diesen ersten Beweger mehrere οὐσίαι ἀΐδιοι (vgl. 1073 a 36 ff.), welche denn auch Götter heißen (παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον, ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν. ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις. ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειεν ... 1074 b 1 ff.). H. v. Arnim glaubt darauf hinweisen zu müssen, daß Aristoteles durch die Einführung der 55 unbewegten Beweger „vom Monotheismus wieder zum Polytheismus zurückgekehrt" [1]) sei, wenn man auch noch von einem Henotheismus sprechen könne: denn immerhin sei der eine Gott allen übrigen dadurch wesentlich überlegen, daß er völlig unbewegt sei und bleibe, während die anderen 55 οὐσίαι doch κατὰ συμβεβηκός vom ersten Beweger bewegt würden. Es ist richtig, daß durch die Einführung der Sphärenbeweger, welche aus der Unterteilung des κίνησις-Begriffes zu verstehen ist, die strenge Einheit von θεός-νοήσεως νόησις-κινοῦν ἀκίνητον in Frage gestellt wurde; zwar blieb der Konnex in der höchsten Stufe, aber auch in der nächsten Stufe wenigstens a priori erhalten; doch die grundsätzliche Stellung dieser Wirklichkeit als absolutes πρῶτον ging von jener ersten Stufe des ersten unbewegten Bewegers abgesehen, dadurch verloren. Die Sphärenbeweger sind göttliche Wesenheiten, welche durch die anthropomorphen Götter der traditionellen Religion grundsätzlich adäquat ausgedrückt werden können. Die aus praktischen Gründen gegebene Menschengestalt und andere Züge muß man wohl weglassen [2]), gelangt aber doch zu dem, was die Sphärenbeweger sind. Auch die Sterne selbst, denen 1073 a

---

[1]) Arnim, Die Entstehung, 71.

[2]) Verdenius, Traditional and Personal Elements, 62, nennt die traditionellen Götter 'imperfect representationes' der unbewegten Planetenbeweger.

34 f. Ewigkeit zugeschrieben wird (ἥ τε γὰρ τῶν ἄστρων φύσις ἀΐδιος οὐσία τις οὖσα), sind göttliche Wesen (de caelo B 292 a 19).

Aber trotzdem kommt eine Verwunderung darüber, daß sich Aristoteles durch die Einführung der Sphärenbeweger von neuem den Weg zum Monotheismus verbaut hat, mehr aus unserer Perspektive denn aus der des Stagiriten [1]). Übersehen wir nicht die heidnische Tradition, in welcher er gestanden hatte! Auch andere Männer vor ihm haben den Versuch unternommen, dem Einen nachzugehen, aber sie blieben trotz allem Polytheisten. Wenn der Kolophonier Xenophanes im Fragment 23 (D.-K.) feierlich kündet: εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, so nennt er uns doch im selben Atemzug mit dem einen Gott auch wieder die vielen Götter. Man hat an diesem Satz viel herumgedeutet [2]), man hat Xenophanes zum Monotheisten, Polytheisten und Pantheisten erklärt. Wir werden aber kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, daß er in den θεοί eine adäquate Erscheinungsweise des θεός in der Apperzeption der Menschen erblickt hat. Damit bleibt Xenophanes Polytheist; er anerkennt die Gottheit und die Einheit der Götter in der höchsten Form der Wirklichkeit, in εἷς θεός. Selbst Xenophanes, für den die θεοί nur relative Wirklichkeit (als adäquate Erscheinungs-bzw. Apperzeptionsformen des unabhängig wirklichen θεός) besitzen, anerkennt eine in diesem Sinne als legitim angesehene Götterwelt.—Und der Dichter Aischylos! Er sucht in dem berühmten Zeus-Hymnus im Agamemnon 160 ff. nach dem einen, alles überragenden Gott, mit dem man nichts vergleichen kann (Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ, τοῦτό νιν προσεννέπω. οὐκ ἔχω προσεικάσαι πάντ' ἐπισταθμώμενος πλὴν Διός . . .), aber von Kummer und von Sorge löst ihm dann das Herz nur Zeus allein. Auch wenn dieser Zeus nur mehr ein Name für den großen Gott ist, nimmt Aischylos eben diesen polytheistischen Namen, und er läßt auch sonst die anderen Götter neben Zeus existieren.

---

[1]) . . . . „the divine is not conceived in the manner of the Christian God. The notion of the divine is independent of its unity or plurality", Owens, The Doctrine of Being, 281; „In a discussion of the Aristotelian immobile Movers, the categories of monotheism, henotheism and polytheism are perhaps better left out. These categories seem to be of no concern to the Stagirite himself", Owens, The Doctrine of Being, 416 (bezugnehmend auf Corte, Le Pluralisme, 869-877). „While for us monotheism and polytheism are opposed points of view, it does not follow that it must have been so for Aristotle", Merlan, Studies in Epicurus and Aristotle, 93; ". . . perhaps we should learn to recognize other ways of human thinking about the divine", 71.

[2]) Literatur und Behandlung bei Pötscher, Zu Xenophanes Frg. 23, p. 1 ff.

Daß sie ihm aber nicht bloße Marionetten sind, auch wenn man immer wieder den Hinweis auf den Vater Zeus hört, beweist jene Stadtgöttin von Athen, welche den für menschliches Wähnen unlösbaren Kreis von Schuld und Leid im dritten Stück der Orestie durch ihre Satzung und die Stiftung eines Kults zerreißt. Aischylos ist trotz allem Polytheist geblieben. Euripides sucht im Chorlied seiner Troerinnen nach dem Wesen des Zeus. Er fragt, ob er der νοῦς βροτῶν oder die φύσεως ἀνάγκη wäre, dann aber kehrt er zurück zu Zeus: προσηυξάμην σε (884 ff.). Und mag er im Einzelnen noch soviel Kritik an den Göttern des Mythos üben (vgl. etwa seinen Ion, in dem Apollon lügt und τύχη ihm fast den Plan zuschanden gemacht hätte, oder Herakles 1303 ff.), er hat offenbar nie die Existenz der Götter geleugnet [1]). Selbst Platon hat den Monotheismus nie vertreten. Der junge Aristoteles hat in der Schrift περὶ φιλοσοφίας durchaus keinen monotheistischen Standpunkt eingenommen. Sein Schüler Theophrastos ehrt die Götter, Zeus, Apollon, Hestia, und wie sie alle heißen mögen.—Man wird also von vornherein nicht auf die Jagd nach einer monotheistischen Stufe im Denken des Aristoteles gehen dürfen und sich dann, wie es Arnim tut, wundern, daß diese Erwägung den Stagiriten nicht daran gehindert hat, die Sphärenbeweger einzuführen. Hat er doch selbst zum Vergleich mit dem ersten unbewegten Beweger gerade die mythische Gestalt des Zeus aus der Ilias herangezogen (de motu anim. 700 a 1), obwohl sich, was an der Stelle gar nicht gut paßt, Zeus gelegentlich sogar vom Olymp entfernt und zum Idagebirge geht [2]). Aristoteles bleibt eben doch Anhänger der väterlichen Religion (Top. 105 a 5. Pol. 1329 a 29. EN 1162 a 4) trotz der großartigen Konzeption des Gottes als νοήσεως νόησις.

Die Gottesvorstellung des Dialogs περὶ φιλοσοφίας

Haben wir zuerst versucht, die Problematik der aristotelischen Gottesvorstellung und ihrer Erforschung näher zu besehen, so soll nun die (zumindest für unsere Kenntnis) früheste Stufe seiner Theologie analysiert werden. Dabei bereitet die Quellenlage größere Schwierigkeiten als bei der Beschreibung einer späteren Entwicklungsstufe. Die Frühstufe ist durch die Dialoge, vor allem

[1]) Trotz Frg. 286, das keine tragfähige Basis für eine Argumentation abgeben kann.

[2]) Auf den Wechsel im Aufenthaltsort macht Verdenius, Traditional and Personal Elements, 59 sehr gut aufmerksam.

durch die hiefür höchst wichtige Schrift περὶ φιλοσοφίας repräsentiert. Leider besitzen wir so wenig davon. Für unsere Kenntnis wichtig sind hier die Schrift des Pseudo-Philon περὶ ἀφθαρσίας κόσμου und Cicero, De natura deorum, aber auch Seneca in den Quaestiones naturales.

Das bekannte, als Fragment 26 bei Rose abgedruckte Referat aus Cic., de nat. deor. ist dem Epikureer in den Mund gelegt und geht auch auf die Schrift περὶ εὐσεβείας des Philodemos (vgl. RE VII/1, Sp. 1153) zurück. Daß wir da mit gewissen Umbiegungen und in der Form des ciceronianischen Referats mit einer nicht zu tiefgründigen Behandlung zu rechnen haben, ist selbstverständlich. Vor allem aber haben wir kein wörtliches Zitat, also gar kein Fragment im eigentlichen Sinne, vor uns. Dies aber muß man bedenken, wenn man versucht, ein Bild der früharistotelischen Gottesidee wenigstens in gewissen Umrissen zu entwerfen. Trotzdem wollen wir den Versuch unternehmen, einige Aspekte zu erschließen.

Auszugehen hat man selbstverständlich von der Cicero-Stelle aus De natura deorum 1, 13; wir setzen sie der Einfachheit halber nochmals hieher [1]). Sie lautet: *Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens. modo enim menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo eique eas partis tribuit, ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur. tum caeli ardorem deum dicit esse, non intellegens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designarit deum. quo modo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest? ubi deinde illi tot dii, si numeramus etiam caelum deum? cum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat, etiam prudentia, quo porro modo*

---

[1]) Cherniss, Aristotle's Crit. bemerkt: All interpretations of 'fragments' of the περὶ φιλοσοφίας must be conjectural, for that work was a dialogue in which different speakers presented different points of view ...." (592). Damit berührt er ein wichtiges Problem. M. Untersteiner hat in einem längeren Beitrag in Rivista di filologia e di istruzione classica Bd. 38, 1960, 337 ff. und Bd. 39, 1961, 121 ff. unter dem Titel 'Il ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ di Aristotele' die Fragmente interpretiert und gezeigt, daß an bestimmten Stellen nicht des Aristoteles eigene Meinung vertreten wird (vgl. etwa 2. Bd. p. 147). Untersteiner greift auf das von Rose, Aristoteles Pseudepigr. p. 33 geschaffene Konzept, wonach Aristoteles und Platon in περὶ φιλοσοφίας im Dialog einander gegenübergestanden seien, auf und erhärtet (gegenüber R. Hirzel, Der Dialog. 281, der Platon ausklammern wollte) diese Auffassung, wie mir scheint, mit guten Argumenten.

moveri carens corpore, aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest? [1])

Halten wir einmal die für uns wichtigsten Aussagen fest!

1. Aristoteles distanziert sich (?) in der Schrift περὶ φιλοσοφίας in der Frage der Gottesvorstellung von Platon.
2. Die Bezeichnung θεός bzw. θεῖος wird nicht ausschließlich für ein Objekt verwendet.
3. Wie soll die rasche Bewegung mit dem göttlichen Bewußtsein in Einklang zu bringen sein?
4. Wie soll die Körperlosigkeit des θεός mit dem Bewußtsein in Einklang zu bringen sein?
5. Wie soll die Körperlosigkeit des θεός mit der Bewegung in Einklang zu bringen sein?
6. Wie soll die Bewegung mit der sorglosen εὐδαιμονία in Einklang zu bringen sein?
7. Der νοῦς hat volle θειότης.
8. Der Kosmos selbst ist θεός.[2])
9. Ein anderes Wesen leitet den κόσμος und lenkt und bewahrt die Bewegung des Kosmos *replicatione quadam.*
10. *Caeli ardor,* offenbar der αἰθήρ ist θεός.
11. Der οὐρανός ist θεός.

Die unter den Nummern 3, 4, 5, 6 zusammengefaßten Aussagen sind Aporien des Epikureers [3]) und haben für unsere Frage nur sekundäre Bedeutung; wir können aber daran Prämissen ablesen. Die mit 1 bezeichnete Feststellung entspricht etwa der wirklichen Entwicklung, worüber aber W. Jäger [4]) bereits Wesentliches ausgesagt hat. Besondere Bedeutung kommt aber dem angeblichen

---

[1]) Das Wort *mundus* nach *porro modo* haben Heindorf, Orelli u.a. bereits als Glosse erkannt. A. Stanley Pease setzt *mundus* m.E. zu Unrecht in den Text (1. Bd. p. 244).

[2]) Durch den Versuch, das Wort *deus* bei Cicero als Wiedergabe nicht nur von θεός, sondern auch von τὸ θεῖον anzusehen, gewinnt Chroust, The Concept, 205 ff. nicht viel. Antikes Denken kannte eine bipolare Apperzeptionsform, welche Personalität und Sachhaftigkeit als zwei Seiten von demselben auffaßte; vgl. p. 10 Anm. 6. Der Wortgebrauch von τὸ θεῖον und (ὁ) θεός etwa bei Herodot (z.B. 1, 32 τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες zu 7, 10, 5. 7, 46) zeigt überdies, daß τὸ θεῖον (als Ausdruck einer reflektierenden Abstraktion) ohneweiters den persönlichen Gott meinen konnte.

[3]) Zur übelwollenden Berichterstattung des als Unterredner eingeführten Epikureers vgl. Untersteiner, Il ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ II, 154, Anm. 4.

[4]) Jäger, Aristoteles, 143.

Schwanken des Aristoteles zu [1]), da er nach diesem Referat bald (*modo*) dem νοῦς, bald (*modo*) dem Kosmos selbst und bald wieder (*modo*) einem anderen Wesen das Prädikat der Göttlichkeit gegeben haben soll; ja, da hören wir noch davon, daß auch *caeli ardor* und *caelum* als *deus* bezeichnet wurden (vgl. 7, 8, 9, 10, 11 unserer Übersicht) [2]).

Es bleibt zu fragen, wie diese Angaben über Aristoteles zu verstehen sind. Wir haben gerade auf die Schwierigkeit der Überlieferung hingewiesen; aber wie soll man das Nebeneinander [3]) einiger als Gottheit bezeichneter 'Objekte' wirklich verstehen? Für den konkreten Fall bietet sich also eine Alternative: Hat man hinter dem Bericht vom Schwanken in der Gottesauffassung bei Aristoteles (*modo . . . modo . . . modo . . . tum . . . etiam* . . . wie man bei Cic., de nat. deor. 1, 13, 33 liest), eine *Aporie des Stagiriten* zu erblicken oder handelt es sich um ein *Mißverständnis der Tradition*, welche bei Cicero zu der angeführten (durch die Person des Sprechers sogar recht gut motivierten) Darstellung geführt hat. Die erstgenannte Möglichkeit hätte man in der Art von Frg. 17 (Rose) zu denken, wo es etwa heißt: ἡ ἀρχὴ ἢ μία ἢ πολλαί. καὶ εἰ μὲν μία, ἔχομεν τὸ ζητούμενον. εἰ δὲ . . . usw.

Aber gerade davon hören wir bei Cicero nichts, daß Aristoteles selbst gezweifelt hätte, sondern es heißt *tribuit, dicit, praeficit*. Dem entspricht auch der Vorwurf *turbat* und eben nicht *dubitat*! Schon dadurch dürfte wohl die erste Alternative ausgeschlossen werden. Es bleibt also die andere Erklärungsmöglichkeit übrig, nämlich

---

[1]) Vgl. Minucius Felix 19,9 (*Aristoteles variat et adsignat tamen unam potestatem*; *nam interim mentem, mundum interim deum dicit, interim mundo deum praeficit*). Die Stellungnahme ist aus der streng monotheistischen Sicht zu beurteilen. Sie bringt streng logische Maßstäbe an eine Auffassung heran, die noch zu einem guten Teil den (durchaus nicht immer klar logischen) Formen der griechischen Religion (vgl. etwa das 'Person-Bereich-denken' oder die Feststellung des Xenophanes, Frg. 23 εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος. Zu diesem vgl. Pötscher, Zu Xenoph. Frg. 23, 1 ff., zu jenem ders., Wiener Stud. Bd. 72, 1959, p. 5 ff.) verhaftet war.—Lactantius, Inst. 1, 5, 22 (*Aristoteles quamvis secum ipse dissideat ac repugnantia sibi et dicat et sentiat, in summum tamen unam mentem mundo praeesse testatur*).

[2]) Die von J. Pépin, Théologie cosmique, 157 vertretene Auffassung, daß *tum caeli ardorem deum dicit esse* „n'introduirait pas un quatrième dieu, mais développerait, dans une intention critique, la troisième éventualité prêtée à Aristote", scheitert m.E. allein schon an der folgenden Feststellung: *ubi deinde illi tot dii, si numeramus etiam caelum deum* ? Hier ist klar vom οὐρανός als θεός die Rede und zudem von den Sternen als Göttern.

[3]) Zum δημιουργός vgl. M. Untersteiner, Il ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ II, 129 ff., 147.

diejenige, daß der Bericht bei Cicero zumindest und vor allem im Worte *turbat* und in der darin zum Ausdruck kommenden Auffassung des ganzen Zusammenhanges Aristoteles mißversteht. Dies scheint sich zwingend aus folgender Tatsache, die bei Cicero und bei Philodemos überliefert ist, zu ergeben. Beide Gewährsmänner geben als Fundstelle das 3. Buch der Schrift περὶ φιλοσοφίας ausdrücklich an (παρ' 'Αριστοτέλει δ' ἐν τῷ τρίτῳ περὶ φιλοσοφίας. *Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat*). Es ist aber unmöglich, daß ein Mann wie Aristoteles nicht nur in einem Dialog, sondern sogar in einem Buch desselben Dialogs in einem so zentralen und fundamentalen Punkt nicht nur zweimal, sondern viermal [1]) den Standpunkt gewechselt und fünf verschiedene 'Objekte' als θεός [2]) bezeichnet hätte. Und dies—wohlgemerkt—nicht als offene Frage im Stile von εἴτε ... εἴτε oder Ähnlichem. Wir sind gezwungen, eine andere Erklärung zu suchen, da es sich im 3. Buch περὶ φιλοσοφίας weder um eine Aporie (εἴτε .... εἴτε .... u.ä.), noch um eine sich auf so knappem Raum mehrmals scharf widersprechende Behauptung, es wäre bald dies, bald dies, bald jenes, dann wieder dies und etwa noch jenes θεός, handeln kann. Dabei haben wir dem 'Rohmaterial' des Inhalts, also dem Inhalt dieses bei Cicero gegebenen Berichtes, inwiefern er nicht Interpretation ist und sein will, gerade deshalb großes Vertrauen zu schenken, weil die Tradition, auf der Ciceros Darstellung fußt, den Inhalt nicht adäquat verstanden hat. Sie hätte einen anderen Inhalt schwerlich sosehr verändern können, daß keine rechten Spuren der alten Substanz geblieben wären. Man hätte kaum eigens so komplexe Aussagen ersonnen und zu dieser Zeit auch nicht ersinnen können, ohne sich damit lächerlich zu machen.

Halten wir also fest, daß der Inhalt von Cic., de nat. deor. 1, 13, 33 seinem 'Rohmaterial' nach durchaus verläßlich ist, daß aber seine Interpretation, wie wir sie dort finden, durchaus am Wesent-

---

[1]) *Caelum* könnte auch nach dem Referat bei Cic. mit *mundus* bzw. *caeli ardor* harmonisiert werden.

[2]) Die Einschränkung, θεός habe nur über den νοῦς und den Gott, der die *replicatio* bewirke, ausgesagt werden können, während das andere eben θεῖος wäre (vgl. Cherniss, Aristotle's Crit., 592 f.), erledigt sich durch die Bezeichnung des Kosmos als ὁρατὸς θεός (Frg. 18 Rose). Die für modernes Denken vorhandene Spannung von θεός und τὸ θεῖον ist in der Bipolarität des antiken Person-Bereichdenkens weitgehend aufgehoben (vgl. W. Pötscher, Person-Bereichdenken, 5 ff., ders. Kleiner Pauly, s.v. Personifikation, W. J. Verdenius, Archaisch-Griekse Wetenschap, 7).

lichen, d.h. an der Struktur des aristotelischen Gottesbegriffes vorbeigeht. Sie übersieht und leugnet sogar diese Struktur.

Es ist also durchaus anzunehmen, daß Aristoteles im 3. Buch περὶ φιλοσοφίας bald den νοῦς Gott nannte, bald die Aussage zu finden war, οὐρανός sei θεός und auch der αἰθήρ heiße θεός usw. Aber diese rein phänomenalistische Feststellung, daß an dieser Stelle dies und an jener jenes steht, ergibt eben zwei Deutungsmöglichkeiten, nämlich diejenige, daß diese an sich verschiedenen Aussagen (etwas sei θεός) entweder einander nicht zugeordnet und daher widersprüchlich sind, was—wie gezeigt—für unseren Fall ausgeschlossen werden kann, oder aber jene, daß diese Aussagen unter einem übergeordneten Gedanken zusammengehen und einander in integraler Weise ergänzen.

Von größter Wichtigkeit ist dabei eine Beobachtung: Es heißt an der genannten Stelle immer *deum dicit esse*, dann *alium quendam praeficit mundo* usw., dann wieder *deum dicit esse* und endlich *si numeramus etiam caelum deum*, aber an erster Stelle *menti tribuit omnem divinitatem*. Es scheint nun kein Zufall zu sein, daß im Referat νοῦς an erster Stelle genannt wird und dazu noch gesagt wird, daß ihm die Fülle der Göttlichkeit innewohnt. Bei den anderen 'Göttern' ist nur vom θεός- Sein die Rede, bei *mens* aber davon, daß ihr Aristoteles *omnem divinitatem* zuschrieb. Dadurch bestärkt sich uns eine wichtige Erkenntnis: Aristoteles hat seit den Jahren, in denen er den Dialog περὶ φιλοσοφίας verfaßt hat, als Gottheit im eigentlichen und strengsten Sinne, als die Fülle der Gottheit, den νοῦς angesehen, den er in der Zeit der Abfassung seiner Metaphysik, Buch Λ ganz besonders in den Vordergrund gestellt hat (νοήσεως νόησις) und bis in die Spätzeit seines Lebens als höchste Form göttlicher Wirklichkeit anerkannte. Für die Frühstufe erhalten wir Bestätigung durch ein bei Simplikios überliefertes Fragment aus der Schrift περὶ εὐχῆς, wo uns der Berichterstatter sogar angibt πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ περὶ εὐχῆς βιβλίου und hinzufügt, daß sich Aristoteles damit klar ausgedrückt hat (σαφῶς εἰπών), wenn er sagte ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ (Frg. 49 Rose). Was die Formulierung ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ betrifft, so ist der Sinn an sich schon und erst recht durch die Parallele bei Theophrastos (ὁ νοῦς κρεῖττόν τι καὶ θειότερον Simpl., In Phys. 964, 34) geklärt: Gott ist νοῦς und zwar in seiner eigentlichen, in seiner höchsten Form. Insofern er dem menschlichen Erkennen als der νοῦς schlechthin, der über den menschlichen νοῦς hinausgeht,

erfaßbar ist, erscheint er als νοῦς, auch wenn er (freilich in derselben 'Richtung') den νοῦς (als den „menschlichen" νοῦς) transzendiert [1]). Jedenfalls haben wir durch diese Äußerung in περὶ εὐχῆς eine kompetente Stütze unserer Interpretation von Ciceros Äußerung *menti tribuit omnem divinitatem* erhalten. An der Spitze göttlichen Seins steht also auch für den frühesten Aristoteles schon der göttliche νοῦς. Dies bleibt für die Schrift περὶ φιλοσοφίας außer Zweifel.

Wie steht es mit den anderen Gegebenheiten, welche Aristoteles im 3. Buch dieser Schrift *deus* genannt hat? Hier sind es also κόσμος, οὐρανός, αἰθήρ und *alius quidam*, den wir einstweilen beiseite lassen wollen. Zuerst zu οὐρανός! Es darf nicht verwundern, daß Aristoteles den οὐρανός hier als θεός bezeichnet hat, da wir in der Schrift περὶ οὐρανοῦ auch die Feststellung ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας (was ein Prädikat der Göttlichkeit ist) ἐστὶν näml. ὁ οὐρανός (284 a 14) [2]) lesen. Dies wiegt umso schwerer, als bekannt ist, daß Aristoteles in der Schrift περὶ οὐρανοῦ gerade die περὶ φιλοσοφίας benützt und, was J. Bernays [3]) und im Anschluß an diesen W. Jäger [4]) schön zeigen, auch zitiert hat. Wenn Jäger recht hat, könnte die oben genannte Äußerung ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας ἐστὶν Wiedergabe einer gleich- oder ähnlichlautenden Aussage in der Schrift περὶ φιλοσοφίας sein. Damit hätte Aristoteles den Standpunkt, welchen er in dieser Frage früher vertreten hatte, in die Auseinandersetzung von περὶ οὐρανοῦ übernommen, was als Ausdruck für eine gewisse Kontinuität der religiösen Auffassung verstanden werden müßte. Der οὐρανός erscheint also in der Schrift περὶ οὐρανοῦ als ein θεῖον (vgl. οὔτε γὰρ ἄλλο κρεῖττόν ἐστιν ὅ τι κινήσει—ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη θειότερον—οὔτ' ἔχει φαῦλον οὐθέν οὔτ' ἐνδεὲς τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐδενός ἐστιν . . . . 279 a 33 ff., aber auch kurz vorher: περὶ τὰ θεῖα πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις, ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν, τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον . . . . 279 a 31 ff. διόπερ καλῶς ἔχει συμπείθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν, ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μηδὲν εἶναι πέρας αὐτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρας . . .

---

1) Vgl. Barbotin, La Théorie, 201 ff.

2) Vgl. ἀγήρατον . . . . ἀπαθές ἐστιν τὸ πρῶτον τῶν σωμάτων 270 b 2 oder 286 a 11, wo οὐρανός als σῶμα γάρ τι θεῖον bezeichnet wird.

3) Bernays, Die Dialoge, 109.

4) Jäger, Aristoteles, 317 ff.

284 a 2 ff.). Ja, wir hören dies *expressis verbis* über die Alten [1]), wenn es heißt: τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον (284 a 11 ff.). Aristoteles formuliert hierauf zwar philosophisch (ὁ δὲ νῦν μαρτυρεῖ λόγος ὡς ἄφθαρτος καὶ ἀγένητος, ἔτι δ' ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας ἐστίν, πρὸς δὲ τούτοις ἄπονος . . . usw. 284 a 13 ff. vgl. mit ἄλυπον καὶ μακαρίαν 284 a 29 und εἴ γε μηδ' ὥσπερ τῇ ψυχῇ τῇ τῶν θνητῶν ζῴων 284 a 32 f. usw.), aber das unsere Frage betreffende Ergebnis ist das gleiche: ἄφθαρτος (vgl. ἀιδιώτερον 284 a 17) entspricht dem ἀθάνατον und die Bezeichnungen ἀγένητος, ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας und ἄπονος, sowie μακάριος weisen auf das Prädikat θεῖος.

Zwar nicht das Wort οὐρανός fällt in einem Referat des Pseudo-Philon, περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, aber sinngemäß ist über ihn (zumindest mit) die Rede. Dort heißt es, daß der κόσμος ἀγένητος und ἄφθαρτος sei; diejenigen, welche das Gegenteil behaupteten, seien nach des Stagiriten Meinung ἄθεοι, die, οἳ τῶν χειροκμήτων οὐδὲν ᾠήθησαν διαφέρειν τοσοῦτον ὁρατὸν θεὸν ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸ ἄλλο τῶν πλανήτων καὶ ἀπλανῶν ὡς ἀληθῶς περιέχοντα πάνθειον (Frg. 18 Rose) [2]). Diese Stelle ist für uns von besonderer Wichtigkeit. Wir erfahren aus ihr, daß der κόσμος nach aristotelischer Auffassung, welche im Dialog περὶ φιλοσοφίας vertreten wurde, ὁρατὸς θεός war, daß dieser Gott mit den Himmelskörpern, von denen Sonne, Mond, Planeten und Fixsterne genannt werden, identisch ist und endlich noch, daß diese eine Einheit bilden. Obgleich man das Wort πάνθειον dem Berichterstatter zuschreiben wird, gehört die Vorstellung der (auch im Wort περιέχοντα deutlich gewordenen) Einheit des οὐρανός, ja des κόσμος [3]) Aristoteles selbst. Da also— und soweit interessiert uns der Bericht bei Pseudo-Philon bezüglich der Gottheit des οὐρανός— die Himmelskörper (ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸ ἄλλο τῶν πλανήτων καὶ ἀπλανῶν) als Einheit (πάνθειον) göttlicher Realität (vgl. die Vorstellung der πάντες θεοί!) [4]) auf-

---

[1]) Wie Aristoteles zur Ansicht der Alten steht, vgl. Verdenius, Traditional and Personal Elements, 62.

[2]) Vgl. auch Frg. 19 Rose, τοὺς δὲ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον κατασκευάζοντας λόγους (τὸν κόσμον) ἕνεκα τῆς πρὸς τὸν ὁρατὸν θεὸν αἰδοῦς . . . . Das Wort αἰδώς weist hier in den religiösen Bereich. Zu αἰδώς vgl. C. E. von Erffa, ΑΙΔΩΣ und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit, Philol. Suppl. 30/2, Leipzig 1937.

[3]) Zum Verhältnis von κόσμος zu οὐρανός vgl. Jäger, Aristoteles, 143; Moreau, L'âme du monde, 117, Anm. 2.

[4]) Zu πάντες θεοί vgl. Kern, Die Religion d. Gr., 42 f., 3. Bd. 126 ff.

gefaßt wurden, darf also auch für οὐρανός bzw. *caelum* (bei Cicero) das Prädikat θεός angenommen werden. Im Falle des ewigen, ungewordenen und unvergänglichen κόσμος, den bereits diese Attribute in höchster Dignität erscheinen lassen, ist die Bezeichnung ὁρατὸς θεός bestens gesichert (vgl. Frg. 19 Rose). Ob Aristoteles dabei die beiden Ausdrücke οὐρανός und κόσμος völlig synonym gebraucht hat oder nicht [1]), läßt sich bei der schlechten Quellenlage nicht mit Sicherheit ermitteln. Die Verbindung *caeli ardorem* (bei Cic., de nat. deor. 1, 13) könnte dafür sprechen, daß unter οὐρανός zumindest primär die obere Region gemeint gewesen sei. Und noch eine Stütze für diese Annahme, οὐρανός und κόσμος wären doch nicht identisch, was schon aus der Distinktion *modo mundum ipsum deum dicit esse ... ubi deinde illi tot dii* [2]), *si numeramus etiam caelum deum*? (1, 13, 33) nahelag, kommt aus folgenden Cicero-Stellen: *cum igitur aliorum animantium ortus in terra sit, aliorum in aqua, in aere aliorum, absurdum esse Aristoteli videtur in ea parte quae sit ad gignenda animantia aptissima, animal gigni nullum putare. sidera autem aetherium locum optinent; qui quoniam tenuissimus est et semper agitatur et viget, necesse est quod animal in eo gignatur id et sensu acerrimo et mobilitate celerrima esse. quare cum in aethere astra gignantur, consentaneum est in his sensum inesse et intellegentiam. ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda* (de nat. deor. 2, 15, 42) und *nec vero Aristoteles non laudandus in eo quod omnia quae moventur aut natura moveri censuit aut vi aut voluntate, moveri autem solem et lunam et sidera omnia: quae autem natura moverentur, haec aut pondere deorsum aut levitate in sublime ferri, quorum neutrum astris contingeret, propterea quod eorum motus in orbem circumque ferretur. nec vero dici potest vi quadam maiore fieri ut contra naturam astra moveantur. quae enim potest maior esse? restat igitur ut motus astrorum sit voluntarius. quae qui videat, non indocte solum verum etiam impie faciat, si deos esse neget* (de nat.

[1]) Vgl. doch auch Solmsen, Anaximander's Infinite, 117 und Pépin, Théologie cosmique, 145 f.

[2]) A. St. Pease in seiner Ausgabe von Cic., de nat. deor. meint (zur Stelle), daß unter diesen *dii* 'other gods of popular belief' gemeint wären. Dies halte ich für unrichtig; denn die kondizionale Beziehung (*si numeramus etiam caelum deum*) zeigt deutlich an, daß die Vielzahl der Sterne gemeint sind, die (in summativer Betrachtungsweise, vgl. Theophr., περὶ εὐσεβείας, Frg. 19, 8 f. εἰς οὐρανόν, τὸ σύμπαν γένος τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν) den Himmel ergeben. Hätte Cicero damit die Götter der Volksreligion gemeint, so hätte der Gott-Charakter ihres (Wohn-) Sitzes mit ihrem Gott-Sein nichts Wesentliches zu tun.

deor. 2, 16, 44). Wir erfahren also von den Lebewesen, welche in der Ätherregion existieren und mit scharfem Geist und großer Geschwindigkeit ausgezeichnet sind. Ihre Bewegung sei freiwillig und sie seien Götter zu nennen.

Wir fragen uns, wo nun die *astra* im Referat Ciceros (1, 13) einzureihen wären und finden eben *caelum* als den geeigneten Begriff [1]). Zur an Sicherheit heranreichenden Wahrscheinlichkeit aber wird die Verbindung von *caelum* und *astra* durch die Gegenüberstellung (Cic., de nat. deor. 2, 15) [2]) jener Lebewesen, welche auf dem Land (*in terra*), im Wasser (*in aqua*) und in der Luft (*in aere*) leben, mit jenen, welche in der Äthersphäre (*aetherium locum*) wohnen, also mit den Gestirnen (*sidera*). Dadurch ist der οὐρανός, welcher freilich als würdigster und wichtigster Teil des κόσμος auch für diesen stehen kann, als solcher die Einheit der Gestirne [3]). Sein *locus* ist die Äthersphäre. Auch dieses Element, das πρῶτον σῶμα, wird laut Cic., de nat. deor. 1, 13 θεός genannt; in welchem Sinne verstehen wir schon. Waren die Gestirne die ζῷα (*animalia*), wobei man an die spätere (schon in Frg. 16 Rose z.T. vorweggenommene) Bezeichnung des θεός als ζῷον ἀΐδιον ἄριστον (Met. Λ 1072 b 29) erinnert wird, und war ihre G e m e i n s c h a f t der οὐρανός, so ist das Element und der Ort jener ζῷα eben der Äther. Dies scheint vielleicht sogar durch das Wortpaar *caeli ardorem* bei Cicero bestärkt zu werden. In diesem Sinne also, in dem des Elements, aus welchem die Sterngötter bestehen, ist der Äther θεός. So bilden also die Gestirne, aus Äther bestehend, in ihrer Einheit (οὐρανός) und Ordnungsfunktion für die ganze Welt (κόσμος) den ὁρατὸς θεός, der unter den materiellen [4]) Dingen das Optimum darstellt (vgl. wieder θεός als ζῷον .... ἄριστον, weiters Frg. 16 Rose), auch

---

[1]) Man erinnert sich dabei an Theophr., περὶ εὐσεβείας, Frg. 19,8 f.: ἀνιέναι εἰς οὐρανόν, τὸ σύμπαν γένος τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν.

[2]) Jäger, Aristoteles, 145 f. schält sehr gut den peripatetischen Kern aus dem stoisch umgeformten Bericht heraus.

[3]) Die Sterne sind beseelt (vgl. Frg. 23 Rose); Aristoteles sagt dies in seiner Schrift περὶ οὐρανοῦ, in welcher er bekanntlich die Schrift περὶ φιλοσοφίας benutzt hat: ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν 285 a 28. — Auf den Zusammenhang mit der Akademie weist u.a. Pépin, Théologie cosmique, 149 hin. Gerade diese Elemente haben offenbar im Denken des alternden Platon und seiner Schüler eine große Rolle gespielt.

[4]) Trotz Aristot. 1071 b 21 und 1088 b 14 ff. gilt hier 1050 b 21 (ἐν τοῖς ἀιδίοις ὕλην τοπικὴν ὑπάρχειν οὐδὲν κωλύει); es handelt sich nicht um eine ὕλη γενετή, sondern πόθεν ποί. Vgl. Merlan, Zwei Bemerkungen, 1 ff.; „obwohl im Bereich des Astronomischen der veränderungslose Äther das einzige Element ist, kennt doch Aristoteles eine ὕλη des Astronomischen" (p. 9).

wenn die Fülle der Gottheit (*omnis divinitas*) im νοῦς (*mens*) und zwar in jenem göttlichen νοῦς, der alles transzendiert (vgl. ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ 49 Rose, aus περὶ εὐχῆς), liegt. So scheint sich also eine Struktur im Gottesbegriff des jungen Aristoteles herauszustellen. Aber noch steht die Interpretation jener Gottheit aus, über die Cicero sagt: *alium quendam praeficit mundo eique eas partis tribuit, ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur* (Frg. 26 Rose). Es war über diese Worte schon vorne kurz die Rede.

W. Jäger hatte gemeint, daß bereits hier in einer so frühen Entwicklungsstufe des aristotelischen Denkens die Vorstellung vom ersten unbewegten Beweger vorhanden sei. Darüber haben wir schon gehandelt. Er sagt dort: „Der unbewegte Beweger schwebt über allen anderen Göttern, körperlos und von der Welt geschieden als reine Form. In ihr ist die Einheit der Welt verankert [1]". H. v. Arnim hat bekanntlich schärfstens dagegen Stellung bezogen und die Unvereinbarkeit der beiden Konzepte (des von dem einen unbewegten Beweger und des von der Sternbeseelung und der damit zusammenhängenden Äther-Theorie) ausführlich dargestellt. Wir haben vorne in der Diskussion des Jäger'schen Standpunktes selbstverständlich gerne zugegeben, daß Arnim insoweit recht hatte, als Jäger dort von einem unbewegten Beweger spricht, den Aristoteles doch erst zu einem späteren Zeitpunkt seiner Denkentwicklung und zwar in engerem Zusammenhang mit seinem physikalischen Weltbild konzipiert hat. Wir haben aber auch zu zeigen versucht, daß der Ansatzpunkt zu einer solchen Konzeption im νοῦς-Begriff bereits in der Frühstufe aristotelischer Denkbewegung vorhanden war. Denn der νοῦς hat schon in der Schrift περὶ φιλοσοφίας *omnem divinitatem* besessen; freilich geht noch ein weiter Weg der Denkbemühung bis zur νοήσεως νόησις, und es war die Einbeziehung eines zweiten Denkmodells nötig, um zum Begriff des ersten Bewegers zu gelangen, der als Zweckursache von allem angestrebt wird (ἐρώμενον) und dadurch, ohne es zu wissen, die ganze Welt bewegt. Wenn wir vorne analog zur Funktion des *regere*, welche dem 'anderen Gott' zugeschrieben wird, auch dem νοῦς-Gott ein *regere* zugemutet haben, freilich eine Leitung ganz anderer Art, eben als ἐρώμενον, so blieb doch der 'andere Gott' noch ungeklärt. Arnim hat an einen

[1]) Jäger, Aristoteles, 144.

sekundären Sphärenbeweger, der alle oder einige Planetensphären bewegte [1]), gedacht; im besonderen wurde ihm durch de generat. et corr. 337 a 29—337 b 5 die Auffassung nahegelegt, daß dieser „Gott nur den Sonnenkreis in seiner gegen die Himmelsäquatorialebene schief geneigten Ebene bewegte" [2]). Die feinsinnige und gelehrte Interpretation könnte vielleicht für sich buchen, daß Aristoteles später bei der Einfügung des 8. Kapitels von Metaphysik Λ auf ähnliche Gedanken—deren Unterschied man freilich nicht wird übersehen können—zurückgreift. Aber die Bedenken gegen die von Arnim vorgebrachte Interpretation scheinen doch gewichtiger zu sein. Daß man gewohnt ist, in der früheren Zeit des Aristoteles eher stärkeres Interesse für die großen Fragen der Philosophie als für fachwissenschaftliche Einzelfragen anzunehmen, besagt nicht viel. Von Bedeutung aber ist doch der Umstand, daß der Berichterstatter dieser Stelle ausdrücklich sagt, Aristoteles habe einen anderen Gott dem Kosmos zum Leiter gegeben (*alium quendam praeficit mundo*), und gleich darauf ist von *mundi motus* die Rede; ob man nun *mundus*, oder um griechisch zu sprechen, κόσμος im Sinne von οὐρανός verstehen will oder eben als Kosmos, jedenfalls ist nicht von einigen Planetensphären oder, was Arnim am ehesten anzunehmen bereit ist, von dem Sonnenkreis die Rede [3]). Bleiben wir beim Text, so erstreckt sich die Funktion dieses Gottes eben auf den κόσμος oder gegebenenfalls auf οὐρανός und zwar auf den ganzen (mit Ausnahme des πρῶτος οὐρανός) [4]): *praeficit*

---

1) Arnim, Die Entstehung, 4.

2) Arnim, Die Entstehung, 5.

3) Guthrie, The Development I, 162-171 nimmt Arnims These auf („it could, however, be applied to the motion of the inner spheres, those of the sun, moon, and planets, in relation to that of the outermost", p. 165), allerdings in dem Bestreben, einer anderen Auffassung zu entgehen; er stellt nämlich—und dies zu Recht—fest, daß die *replicatio* „is scarcely an apt description of the action of the Unmoved Mover on the πρῶτον κινούμενον, the outermost sphere of the fixed stars" (165). Diese Deutung wird ja doch schon durch Ciceros Bericht, der *alium quendam* sagt, ausgeschlossen, und darüber hinaus wird sie von der Tatsache, daß die (göttliche) *mens*, welche allein als jener Unmoved Mover angesehen werden könnte, die Bewegung als letzte Zielursache (bes. dann, wenn man die Vorstellung des 'Unmoved Mover' für das Stadium von περὶ φιλοσοφίας annimmt) verursacht, also bewegt und nicht modifiziert (*regere, tueri*), von vornherein unmöglich gemacht.—Guthrie sieht in der Entwicklung des Aristoteles drei Stufen: in der ersten hätte er beseelte Himmelskörper, in der zweiten den Äther und in der dritten den ersten unbewegten Beweger angenommen (The Class. Quart. 27, 168 f.). Vgl. auch Chroust, The Concept, 212 ff.

4) Daß der πρῶτος οὐρανός auszunehmen ist, wird gleich zu besprechen sein.

mundo. Damit erledigt sich aber die Annahme Arnims, welcher diesen Gott einschränkend zum Beweger eines Teiles des Kosmos machen wollte. Einen zweiten wichtigen Punkt scheint mir folgende Tatsache zu beinhalten: Cicero spricht ja gar nicht davon, daß dieser Gott irgendetwas bewegt (etwa *movet*, κινεῖ), sondern daß er die Bewegung lenkt und bewahrt (*motum regat atque tueatur*). Dazu paßt auch bestens der Ausdruck *replicatione quadam*, der, was immer er im einzelnen heißen mag, doch auf eine sekundäre Bewegung schließen läßt, weil eine *re-plicatio*, eine gegenläufige Bewegung also [1]), eine andere Bewegung voraussetzt, zu welcher sie gegenläufig sein kann. So zeigt nun die Formulierung bei Cicero (*motum regat atque tueatur*), daß es die Aufgabe dieses Gottes war, eine (bereits vorhandene) Bewegung zu lenken, zu steuern und sie zu 'beaufsichtigen', nicht aber, wenn wir dem Referat trauen dürfen, sie hervorzurufen. Es geht also darum, daß dieser Gott τὴν τοῦ κόσμου κίνησιν εὐθύνει (*mundi motum regit*) und nicht, daß er τὸν κόσμον κινεῖ (was wohl in diesem Entwicklungsstadium der aristotelischen Himmelslehre dem Satz ἡ φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην widersprechen könnte). Eine Ergänzung bildet die Funktion *tueri*; drückt *regere* die positive Seite des Geschehens aus, so beinhaltet *tueri* den Schutz dieser Bewegung vor inadäquater Veränderung. Soweit stehen wir auf sicherem Boden. Freilich drängt sich auch die Frage auf, welche Bewegung es denn sei, die dieser Gott lenke und 'beaufsichtige'. Man wird m.E. trotz der schmalen Basis unseres Wissens über die Frühstufe der aristotelischen Religiosität mit einiger Zuversicht sagen können, daß die in Rede stehende Bewegung die Bewegung der Gestirne und in ihrer Gesamtheit die des Himmels ist. Dabei kann die genaue Relation zwischen der Selbstbewegung des αἰθήρ und der Selbstbewegung der aus dem Äther bestehenden Gestirne, welche ἔμψυχα sind, durchaus offenbleiben, zumal wir vielleicht nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß Aristoteles nicht in jeder Phase seiner Entwicklung unbedingt alle Gedanken in eine gelungene und konsequente Synthese gebracht haben muß. Zur Erklärung dieses Gottes (*alium quendam*) genügt es hier, daß sich die Gestirne bzw. der οὐρανός und somit der κόσμος bewegen. Aufgabe des Gottes, der an der Spitze des κόσμος steht, aber ist es nun, diese Bewegungen zu leiten und zu beaufsichtigen, wir können wohl sagen, zu koordinieren. Dies allein steht ja in der

---

[1]) Die Rückläufigkeit betont auch Arnim, Die Entstehung, 5.

Feststellung *mundi motum regat atque tueatur* (was etwa griechisch geheißen haben könnte: τὴν τοῦ κόσμου κίνησιν εὐθύνει καὶ συντηρεῖ [oder σῴζει]). Daß diese Funktion mit dem ἔμψυχον-Charakter der Gestirne, der ja durch Cic. de nat. deor. 2, 15 (*animal; sensum inesse et intellegentiam* usw.) und 2, 16 (*restat igitur ut motus astrorum sit voluntarius* u.ä.) hinlänglich gesichert erscheint, gut in Einklang gebracht werden kann, weil eben gerade bei einem *motus voluntarius* der Koordination besondere Bedeutung zukommt, liegt auf der Hand. Zur Funktion dieses Gottes, der an der Spitze der Hierarchie im Weltall (bzw. in den Himmelssphären) steht, ließe sich—freilich mit sehr viel Vorsicht—entfernt jener erste Gott (*summus ipse deus*), der im Somnium Scipionis als (*globus*) *caelestis*, die übrigen Himmelssphären *arcens et continens*, die Harmonie ihrer Bewegung garantiert (de re publ. 6, 17), vergleichen. Ob die Gegenbewegung (*cui subiecti sunt septem, qui versantur retro contrario motu atque caelum*, De re publ. 6, 17) grundsätzlich mit jener der Schrift περὶ φιλοσοφίας, wo es heißt *replicatione quadam*, vergleichbar ist, möchte ich nicht entscheiden. Überhaupt scheint mir das Wort *quadam* zur Vorsicht zu raten. Wenn Arnim als entscheidendstes Kennzeichen dieses 'anderen Gottes' (*alium quendam*) des Fragments 26 *replicatio quaedam* ansieht, wird einem die Schwierigkeit so recht bewußt. Denn gerade die Einschränkung *quaedam* zeigt doch, daß es sich nicht um einen so ohne weiters ausdrückbaren Sachverhalt handelt.

In diesen Zusammenhängen ist eine Bemerkung von H. J. Krämer [1]) wichtig. Er sagt: „*replicatio* bedeutet zunächst 'Rückbewegung', 'Gegenbewegung', im Sinne eines gewaltsamen Aufrollens und Aufspulens in der Richtung, die der natürlichen Bewegungsrichtung entgegengesetzt ist (z.B. das Aufwickeln einer Buchrolle). *replicatio* entspricht dabei genau dem griechischen ἀνείλιξις, und eben dieser Ausdruck begegnet im Mythos des platonischen 'Politikos' 270 D 3, 286 B 9 für die Umdrehung des Weltalls ... Es ist deshalb das Nächstliegende, die *replicatio* bei Cicero als Übersetzung der ἀνείλιξις des platonischen 'Politikos' aufzufassen und auf die eigenartige (daher: quadam) Rückbewegung des Kosmos (und nicht etwa des Bewegers selbst!) im Wechsel der beiden Weltperioden zu beziehen". Krämer erblickt also in der Formulierung Ciceros *quadam replicatione* eine Wieder-

---

[1]) Krämer, Geistmetaphysik 134, 21.

gabe der platonischen ἀνείλιξις. Diese Gleichsetzung ist nicht sicherzustellen [1]), sie hat aber durch die von Krämer nahegelegte genetische Beziehung von aristotelischen Vorstellungen zu solchen des akademischen Kreises etwa um Xenokrates und durch die Einschränkung *quadam* einige Wahrscheinlichkeit im Sinne der Verwendung eines entlehnten, aber dann umgebildeten Begriffes für sich. Die Bemerkung *quadam* bei Cicero geht allerdings nicht auf die Merkwürdigkeit dieser platonischen Konzeption der ἀνείλιξις, wie Krämer dies meint [2]), sondern sie will den Terminus *replicatio* modifizieren und damit andeuten, daß man ihn nicht *stricto sensu* zu verstehen habe; dies würde nicht schlecht zu einer Übernahme dieser Bezeichnung passen. Vor allem aber übersieht Krämer die Bedeutung der *replicatio* (bzw. der ἀνείλιξις, wenn seine Gleichsetzung richtig ist) in der Konzeption des Aristoteles [3]). Sie hat da eine primär harmonisierende Funktion der schon an sich bewegten Welt; man denke dabei an die Selbstbewegung des beseelten Kosmos! Die Aufgabe dieses *alius quidam* (*deus*) besteht nicht in der Erzeugung einer Bewegung, die dann zu einer entgegengesetzten führte; es ist auch nicht seine Aufgabe, eine Bewegung hervorzurufen, „die der natürlichen Bewegungsrichtung entgegengesetzt ist". Er ist nicht Urheber der 'Rückbewegung des Kosmos' überhaupt. Diese Erkenntnis gewinnt man durch die übertragene (*quadam*!) Bedeutung von *replicatio*, wie Cicero an der in Rede stehenden Stelle dieses Wort verwendet, aber auch die Ausdrücke *regere* und *tueri* scheinen einer harmonisierenden, ausgleichenden Funktion dieses *deus* besser zu entsprechen, als der eines 'Aufspulens' der Welt, zumal doch die Perioden bei Aristoteles bereits in frühester Zeit als innerweltliches Geschehen angesehen wurden. [4])

---

[1]) Cherniss, Aristotle's Crit., 592 lehnt es völlig ab, die Vorstellung von einer ἀνείλιξις zur Erklärung heranzuziehen. Vgl. J. Pépin, Théologie cosmique, 153 ff. Wir möchten hingegen die Möglichkeit offenlassen, daß Aristoteles einen von Platon verwendeten Begriff aufgenommen und in seinem Sinne umgebogen, verwendet hätte.

[2]) Er sagt p. 134, 21: „. . . . die *replicatio* bei Cicero als Übersetzung der ἀνείλιξις des platonischen Politikos aufzufassen und auf die eigenartige (daher: quadam) Rückbewegung . . .".

[3]) Bignone, L'Aristotele, 380 bezieht *tueatur* auf die ἀνείλιξις zum Schutz vor dem Chaos („. . . Dio, riprendendo a reggere l'universo, dopo che questo, abbandonato a se stesso, s'è ridotto in disagio e in turbamento, lo preserva da rovina . . .").

[4]) Vgl. Frg. 8, π.φιλ., Ross, de caelo A 270 b 16 ff., Met. 981 b 13 ff., 1074 a 38 ff. Auch Krämer gibt zu, daß die Vorstellung vom Zyklus der Weltzeitalter bei Aristoteles auf eine innerkosmische Katastrophentheorie

Aristoteles kommt es auf die ordnende, ausgleichende Funktion dieses Gottes an, und diese drückt er mit den Worten *quadam replicatione* aus. Der Vergleichspunkt, der ihn zum Gebrauch von ἀνείλιξις im übertragenen Sinn veranlaßte, war die Tatsache, daß durch diese ἀνείλιξις als 'Aufspulen' im Politikos eine der höheren Weltordnung entsprechende Gesamtbewegung entstand (daß also die Bewegung als ganze durch Ausgleich zweier entgegengesetzter Abläufe in Perioden gleichsam harmonisch wurde) und daß auch in seiner Konzeption die Bewegung (wenn auch nicht in der Art einer die Welt als Ganzheit betreffenden Hin— und Herentwicklung) harmonisch werden sollte. In diesem Sinne handelte es sich also auch bei Aristoteles um eine Gegenbewegung (inwiefern die Korrektur einer Bewegung in etwa der zu korrigierenden Bewegung entgegengesetzt ist).

Wir haben also die Leitung des ganzen unter dem πρῶτος οὐρανός stehenden Kosmos und die Führung und Beobachtung der Bewegung eben dieses Kosmos als wesentliche Aufgaben des 'anderen Gottes' angesehen. Daß dieses τὴν τοῦ κόσμου κίνησιν εὐθύνειν καὶ συντηρεῖν, wodurch er *praefectus mundi* ist, durch irgendeine *replicatio* (ἀνακύκλησις oder ἀνείλιξις) geschieht, bereitet sicherlich dem Verständnis einige Schwierigkeiten, stellt aber keinesfalls die gewonnenen Ergebnisse in Frage. Daß dieser Gott *praefectus mundi* ist und daß er die Bewegung *regit* und *tuetur*, nicht aber hervorruft, bleibt der Ertrag. Es geht bei der angedeuteten Fragestellung nach der *replicatio* m.E. letztlich auch darum, ob man diesen ,anderen Gott', dessen Stellung im All und dessen Funktion in Bezug auf die κίνησις des Kosmos wir kennengelernt haben, als oberste Himmelssphäre ansehen, d.h. mit ihr gleichsetzen will [1]), oder ob man ihm irgendeine andere Existenzform

---

reduziert wurde, ja daß der „Gedanke eines periodisch eingreifenden Bewegers" bereits „in der xenokratischen Tradition nur mehr rudimentär" auftritt (p. 185).

[1]) Moreau, L'âme du monde, 118 will die Fixsternsphäre mit dem höchsten Gott identifizieren; Cherniss, Aristotle's Crit., 591 spricht sich mit Recht gegen eine Gleichsetzung dieser Art aus, nämlich dagegen, daß „the supreme god" (also der νοῦς—Gott, nicht der Gott, der laut Ciceros Bericht *regit* und *tuetur*, als Fixsternsphäre) „carries along the planets and so controls the motion of the world by an 'inverse revolution' ... Freilich ist die Auffassung Arnims, welcher Cherniss (p. 591) beitritt, wie schon gezeigt, in sich fragwürdig. Eine andere Bemerkung von Cherniss (p. 595) führt aber weiter: „the ,other god' could hardly have produced the retrograde motion along the ecliptic in any other way, (gemeint ist, in keiner anderen Weise als

zuschreiben zu müssen glaubt. Würde man sich—freilich in vollem Bewußtsein der Unsicherheit, ja Fraglichkeit—für die erste Alternative entscheiden, so fände der Ausdruck *replicatione quadam* als Bezeichnung für die Gegenbewegung (selbst unter Verzicht auf die Entlehnung des Bildes aus dem platonischen Politikos, wo von der ἀνείλιξις die Rede ist) einigermaßen eine Erklärung. Die der Äther-Theorie und der von der Beseeltheit der Gestirne entsprechende Selbstbewegung der Himmelssphären (deren oberste dieser Gott entweder *qua* 'ätherisches Wesen' oder nur irgendwie modifizierend bestimmen würde) wäre damit gewährleistet. Denn dieser Gott bewegt (*movet*) nicht, sondern *regit atque tuetur* die Bewegung. Auch die Funktion des νοῦς als letzte Sinngestalt bliebe dabei integer. Trotzdem bleibt ein fühlbares Unbehagen bestehen; denn Cicero berichtet doch, daß der κόσμος und im besonderen der οὐρανός eben θεός ist. Der 'andere Gott' ist gegen diesen bzw. diese abgesetzt, von diesem bzw. von diesen getrennt genannt. Wie also soll man sich die Relation vorstellen? Halten wir daran fest, daß die von diesem Gott modifizierte Bewegung die des Himmels ist! Da der πρῶτος οὐρανός eine vollkommene Bewegung besitzt, welche nicht 'korrigiert' zu werden braucht, und da sich der πρῶτος οὐρανός nach keiner ihm nachgeordneten Sphäre richten kann und darf und somit auch nicht nach einer solchen ausgerichtet werden kann und darf, fällt er aus dem Bereich der vom 'anderen Gott' geleiteten Objekte heraus. Alle anderen Sphären aber (vgl. *praeficit mundo*, wobei man nicht kleinlich nachrechnen darf, daß auch der πρῶτος οὐρανός zum κόσμος gehört) zählen zu seinem Aufgabenbereich. Die Sphären beziehen ihre Bewegung vom πρῶτος οὐρανός, aber nicht—und damit könnte Guthrie entfernt

---

in welcher der νοῦς Zweckursache des Universums ist), though the relation of the two unmoved movers to each other must have been left as obscure as that of the supreme god and the unmoved movers of the spheres remains in Aristotle's later writings". Man wird kaum fehlgehen, wenn man die modifizierende Leitung des *alius deus* mit der bewegenden Funktion des νοῦς-Gottes entfernt vergleicht, freilich in der Weise, daß dieser (im späteren Konzept des Aristoteles) 1. alles bewegt und 2. erste Ursache der Bewegung überhaupt ist, während jener den κόσμος mit Ausnahme des πρῶτος οὐρανός *regit* und *tuetur*; daß der πρῶτος οὐρανός der Korrektur nicht bedarf, versteht sich, weil er unmittelbar vom νοῦς bewegt wird und zweitens die Korrektur nur als Ausrichtung auf einen anderen, nämlich auf den πρῶτος οὐρανός verstanden werden kann; dieser aber richtet sich nicht nach den ihm nachgeordneten Sphären.

recht haben, wenn er von 'objective final cause' spricht [1])—durch mechanische Übertragung, sondern in der Weise, daß sie dieser Ursache, die in ihrem Bewußtsein präsent wird, folgen. Da aber die primäre Bewegung der niedrigeren Sphären auf den ersten Himmel zurückgeht, bleibt für den 'anderen Gott' die Funktion, Prinzip der sekundären, koordinierenden, modifizierenden Bewegung zu sein. Er scheint also in gewissem Sinne 'Transformator' der vom πρῶτος οὐρανός empfangenen Bewegung zu sein.

Ob man diese, in sich wahrscheinliche Deutung für einen gangbaren Weg der Erklärung ansieht oder ob man die 'Gleichsetzung', um so zu sagen, des 'anderen Gottes' mit der ersten Himmelssphäre annehmen zu müssen glaubt [2]), oder ob man bezüglich *replicatione quadam* sein *ignoramus* spricht, hoffen wir doch, das Wissen über diesen 'anderen Gott' durch die Erkenntnis seiner Funktion der Bewegung gegenüber ein wenig gefördert zu haben.

Die Gottesvorstellung von Metaphysik Λ

Wie sieht aber der Gottesbegriff des Aristoteles in der Form, in welcher er sich uns in der Metaphysik Λ bietet, aus? Gott schlechthin ist nach der dort gegebenen Definition ζῷον ἀΐδιον ἄριστον (φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ 1072 b 28 ff.) und zwar νοῦς, ja νοήσεως νόησις 1074 b 34). Er ist Zielgestalt der gesamten Wirklichkeit und bewegt das All, wobei er selbst καθ' αὑτό und κατὰ συμβεβηκός ein ἀκίνητον bleibt (1073 a 23 ff.). Es kommt ihm das Prädikat der πρώτη οὐσία (1073 a 30) zu.

Ebenfalls göttlicher Wesenheit aber sind die Sphärenbeweger. Auch sie sind ἀΐδιοι οὐσίαι und ἄνευ μεγέθους (1073 a 38), also unausgedehnt. Wenn es auch unter ihnen (τούτων) wegen der Stellung (κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν ταῖς φοραῖς τῶν ἄστρων 1073 b 2 f.) eine Reihenfolge gibt (τις πρώτη καὶ δευτέρα .... 1073 b 2), so sind sie alle mitsamt sekundär [3]), zwar jede καθ' αὑτὴν ἀκίνητος,

---

[1]) Guthrie, The Development I, 595. Guthrie vergleicht allerdings zu sehr mit dem ersten unbewegten Beweger des späteren Konzepts.—Zum Gott der *replicatio* als Vorstufe des πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον vgl. auch W. Theiler, Zur Gesch.d.teleolog. Naturbetrachtung, 83.

[2]) Es ergäbe sich die Relation, daß der κόσμος θεός sei, aber auch im besonderen der οὐρανός und wieder im besonderen der πρῶτος οὐρανός (als 'anderer Gott').

[3]) Obwohl sie 1074 b 9 πρῶται οὐσίαι heißen; der Plural allein verrät, daß sich dieses πρῶται nur auf die ihnen nachgeordneten Gegebenheiten bezieht,

aber akzidentiell (κατὰ συμβεβηκός) von der πρώτη οὐσία, dem ersten unbewegten Beweger, mitbewegt. Sie werden, wie gerade festgestellt, θεοί genannt. Schon die Alten (οἱ ἀρχαῖοι καὶ παμπάλαιοι 1074 b 1), die nach der Auffassung des Aristoteles für die Wahrheitsfindung keine geringe Bedeutung besitzen [1]), nennen die οὗτοι θεοί und nehmen an, daß das Göttliche die ganze Natur durch deren Anteil an der Bewegung erfülle (περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν 1074 b 3). Auch τὸ κύκλῳ σῶμα (vgl. 1073 a 31) und im besonderen ἡ ... τῶν ἄστρων φύσις besitzt die Eigenschaft des ἀΐδιος. Das κινούμενον, welches da bewegt wird (vgl. de caelo B 292 a 19), ist göttlich: ... πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν (1074 a 30 f.) [2]).

Als dritte Stufe des aristotelischen Gottesbegriffes, wie er sich uns in diesem Zusammenhang darstellt, haben wir die schon genannten Götter des Mythos [3]) anzuführen. Sie stellen eine mythisch ausgestaltete Form dar. Obwohl sie ihrem wesentlichen Bestand nach πρῶται οὐσίαι sind, wie im Verhältnis zu den ihnen nachgeordneten Gegenständen die Sphärenbeweger auch heißen können (1074 b 8 ff), haben sie doch menschliche Gestalt (ἀνθρωποειδεῖς) oder die von Tieren (καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τισὶ λέγουσι 1074 b 6 f.) und sie tragen alle möglichen Züge. Dies geschieht, um die breite Masse damit ansprechen zu können (πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν 1074 b 4), und zur Unterstützung der νόμοι und des συμφέρον (πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν 1074 b 5).

Besieht man nun diese drei Stufen des Gottesbegriffs von Met. Λ, so zeigt sich, daß der reine νοῦς als νοήσεως νόησις und πρώτη οὐσία völlig der Forderung des ἄριστον entspricht. Die Sphärenbeweger stehen schon durch ihre Pluralität (denn εἷς κοίρανος ἔστω!) und dadurch, daß sie nicht auch κατὰ συμβεβηκός ruhen, der πρώτη οὐσία nach, stellen aber als das, was sie sind, nämlich als πρῶται οὐσίαι und somit κινοῦντα ἀκίνητα der Planetenbewegungen das relative ἄριστον dar. In ihrer Wirksamkeit und Wirklichkeit (als unmittelbare Zielgestalten) sind sie ἄριστα, wenn auch nicht ἄριστον schlechthin.

---

sagt aber *implicite* auch die grundsätzliche Wesensgleichheit mit der πρώτη οὐσία, dem ersten unbewegten Beweger, aus.

[1]) Vgl. dazu 1387 a 16. Zum Problem vgl. Verdenius, Traditional and Personal Elements, 56 ff.

[2]) Verdenius, Traditional and Personal Elements, nennt auch die Planeten 'divine beings' (62).

[3]) Zum Verhältnis des Xenokrates zur Volksreligion vgl. Frg. 15 und 18, dazu Krämer, Geistmetaphysik, 188, Anm. 219 a.

Die traditionellen Götter ihrerseits stellen einen Ausdruck für die πρῶται οὐσίαι, für die Sphärenbeweger, dar. Freilich sind sie in der üblichen Form mit Merkmalen behaftet, welche das, was sie darzustellen haben, verzerren. Sie sind durchaus nicht völlig adäquate Repräsentanten der Sphärenbeweger, sagen aber deren Göttlichkeit aus (vgl. 1074 b 8 ff.). Insofern also können sie als ἄριστα in jenem sehr eingeschränkten Sinne angesprochen werden, inwieweit sie nämlich die Sphärenbeweger zur Darstellung bringen und der breiten Masse (οἱ πολλοί 1074 b 4) Wissen von diesen vermitteln. Indem sie zur allgemeinen Ordnung beitragen (1074 b 5), unterstützen sie ein hohes ἀγαθόν, welches mit der Ordnung des sichtbaren Himmels konvergiert.

Die Göttlichkeit des ersten unbewegten Bewegers ist perfekt. Als νοήσεως νόησις kommt ihm höchste Wirklichkeit zu, oder genauer gesagt, ist er höchste Wirklichkeit, reine ἐνέργεια; ihm haftet auch keine Spur von Materie (ὕλη) an, ja nicht einmal Objekt seiner νόησις kann je etwas anderes als diese (seine) νόησις selbst sein, geschweige denn, daß er ὕλη denken könnte. Sie ist ihm völlig unbekannt. Sie ist aber auch nicht in ihm begründet, so weit es sich um die πρώτη ὕλη handelt. Hier wird die schwere Problematik des aristotelischen Gottesbegriffes von neuem sichtbar und der Schnitt deutlich, den der hl. Thomas tun mußte, um eine Einordnung des christlichen Gottes, der Schöpfer auch der Materie ist, in das Begriffsschema des aristotelischen actus purus zu erreichen. Wir lernen aus diesem Vergleich für beide Denker viel!

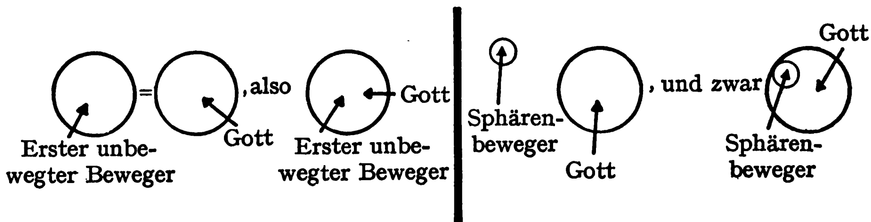
Aristoteles hatte seinen Gott als Superlativ verstanden und nun die eine Gegebenheit, nämlich das Geistige, so extrem interpretiert, daß es nicht nur als andere (erhabenere) Substanz, sondern zugleich in reiner Dialektik als Gegenteil, als Negation des Materiellen erscheint. Dadurch hat Aristoteles seinen Gott nicht nur als geistiges, also immaterielles Wesen verstanden, sondern in einen radikalen Gegensatz, in Widerspruch zur Materie gebracht, mit welcher er nichts, aber schon gar nichts und in keiner Weise zu tun haben konnte. Die Materie freilich konnte von sich aus mit ihm 'zu tun haben', indem sie nachahmend, so weit eben möglich, ihm zustrebte. Auch als κινοῦν ἀκίνητον ist er ja Beweger im Sinne der letzten Zielgestalt [1]) von allem. Das Fehlen des Gedankens der *creatio ex nihilo*

[1]) Richtig stellt Verbeke, La structure logique, 157 fest: „le moteur immobile d'Aristote n'est pas premier en ce sens qu'il donne 'la chiquenande initiale' au mouvement cosmique . . . Le moteur premier, c'est celui qui

ließ die Begriffe θεός, jenes ζῷον ἀίδιον ἄριστον (1072 b 29), welches νοήσεως νόησις (1074 b 34) ist, mit ὕλη radikal-unvereinbar erscheinen.

Die Göttlichkeit der Sphärenbeweger besteht in der Vollkommenheit jener οὐσίαι καθ' αὑτὰς ἀκίνητοι, welche durch ihre Essenz unmittelbare Zielgestalt der Planetenbewegung sind. Sie unterscheiden sich von der πρώτη οὐσία καὶ ἀκίνητος dadurch, daß sie nicht im Besitz der vollen Göttlichkeit und nicht Prinzip der τοῦ παντὸς ἁπλῆ φορά (1073 a 29) [1]) sind. Sie werden, selbst eine Vielzahl, von der ihnen übergeordneten einen οὐσία wenigstens κατὰ συμβεβηκός mitbewegt. Was in der einen οὐσία implicite existiert, ist in den οὐσίαι ἀκίνητοι differenziert präsent. Oder mit anderen Worten: Darin daß die ewigen, geistigen οὐσίαι καθ' αὑτὰς ἀκίνητοι eben (jeweils eine) ewige geistige οὐσία καθ' αὑτὴν ἀκίνητος sind, besteht ihre Göttlichkeit, so wie in der Sprache der Religion sie dadurch θεοί sind, daß sie θεός—als Prädikatsnomen verwendet—sind. Ihre Gemeinsamkeit mit der ersten und einen οὐσία, welche unbewegt alles andere bewegt, ihre Gemeinsamkeit also mit diesem ζῷον ἀίδιον ἄριστον, 'macht' sie zu Göttern. Darin aber, daß sie nur 'unter das Prädikat' θεός (bzw. οὐσία καθ' αὑτὴν ἀκίνητος und κινοῦν) fallen, nicht aber mit diesem voll identisch sind, liegt ihr Unterschied zu dem Gott des Aristoteles, wie er sich ihm zur Zeit der Abfassung von Metaphysik Λ als die höchste Gestalt und Gottheit im eigentlichsten Vollsinn des Wortes präsentierte. Dies alles aber kann nicht heißen, daß diese als solche selbständigen οὐσίαι nur 'immanente Momente' der einen οὐσία, nämlich der νοήσεως νόησις wären.

Wir dürfen vielleicht dieses Verhältnis der Göttlichkeit, wie es zwischen dem ersten unbewegten Beweger und den Sphärenbewegern besteht, durch eine graphische Darstellung veranschaulichen:



est au sonimet de l'ordre hiérarchique des causes essentiellement subordonnées".

[1]) Vgl. auch 1074 a 31 ff., aber auch 1074 b 25 ff.

Das graphische Zeichen für den ersten unbewegten Beweger und das für Gott decken sich, weil der erste unbewegte Beweger der Gott ist. Das graphische Zeichen für einen Sphärenbeweger ist nicht deckungsgleich mit dem für Gott, weil der Sphärenbeweger nicht der Gott, sondern nur ein Gott ist, weil es eben nach des Aristoteles Ansicht deren mehrere geben kann und auch gibt.

Die Göttlichkeit der traditionellen anthropomorphen Götter ist sehr gering. Sie besteht ja nur darin, daß diese Götter der Ausdruck für die Sphärenbeweger sind. Was sie von den Sphärenbewegern unterscheidet, ist das 'Äußere', unter dem diese erscheinen. Was in mythischer Weise zum 'Götter-Sein' der Sphärenbeweger hinzugefügt wird (τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται 1074 b 3 f.), unterscheidet sie von den Sphärenbewegern und von deren Göttlichkeit. Läßt man dieses mythische Rankwerk, das anthropomorphe oder theriomorphe Wesen (ἀνθρωποειδεῖς, τῶν ἄλλων ζῴων ὁμοίους τισί) und manches andere an mythischen Erzählungen weg (τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις), so bleibt die bloße Feststellung übrig, daß die ersten Wesenheiten Götter sind (vgl. ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι); denn was in mythischer Form (ἐν μύθου σχήματι) von den Alten der Nachwelt berichtet wird (παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων), ist ja diese Erkenntnis, daß jene (Spärenbeweger) Götter sind (ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι) und die gesamte Wirklichkeit (dort steht φύσις, um die unbewegten Beweger selbst dieser Modalität nach auszunehmen) von der Gottheit durchwirkt wird (περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν) [1]. Somit besitzen die anthropomorphen (oder theriomorphen) Götter des Mythos keine selbständige Göttlichkeit; sie sind nicht eine eigene Wirklichkeit des Göttlichen als mythische Götter, sondern nur akzidentieller Ausdruck jenes Göttlichen, das die Sphärenbeweger sind. Inwiefern die mythischen Götter überhaupt Götter sind, sind sie die Sphärenbeweger selbst; d.h. das Göttliche an den mythischen Göttern ist mit den Sphärenbewegern identisch, was sie aber von diesen unterscheidet, darf nicht als eigentlich göttlich angesprochen werden. Es besteht in der Überzeugungskraft (πειθώ) und der ethisch-sozial-politischen Wirkung (πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν 1074 b 5). Basiert also die Göttlichkeit der traditionellen mythischen Götter auf der Göttlichkeit der Sphärenbeweger, so muß dem noch hinzugefügt werden, daß ihre

---

[1]) Vgl. 1074 b 1 ff.

Existenz im psychischen Bereich wurzelt. Denn nicht eine andere Form des Göttlichen, das neben (oder besser unter) den Sphärenbewegern und unter dem ersten unbewegten Beweger stünde, ist ihr Wesen, sondern sie sind die Sphärenbeweger u. zw. als die (gewöhnliche) Erlebnisform, in der die breite Masse die Sphärenbeweger erlebt. Sie gehören in ihrem Bestand, inwiefern sie nicht die Sphärenbeweger meinen, der Bewußtseinsebene an und können als die üblichen Apperzeptionsweisen, in denen der gewöhnliche Mensch die Sphärenbeweger erlebt, verstanden werden. Der Modus dieses Erlebnisses gehört also der Bewußtseinswirklichkeit, der inhaltliche Kern des Erlebnisses, also die Gottheit der Sphärenbeweger, auch der außerbewußten Wirklichkeit an. Daraus ergibt sich, daß die sogenannte dritte Stufe des aristotelischen Gottesbegriffes, von der wir oben gesprochen haben, sich bei genauerem Zusehen als andersartig erweist und man daher besser von einem zweistufigen Gottesbegriff sprechen könnte. Gott in seiner reinsten göttlichsten Daseins-Weise ist νοήσεως νόησις und bewegt so alles als letzte Zielgestalt in Einheit zu sich; die Sphärenbeweger lassen die Vielfalt, welche in der Einheit gebunden ist, erkennen und weisen zugleich auf jene letzte Konvergenz, in der sie als Zielgestalten doch dem einen Ziele folgen und ihm folgend ebendorthin leiten. Die traditionellen Götter des Mythos aber lassen keinen neuen wesentlichen Zug (im Sinne der Explikation) am Göttlichen erkennen. Sie zeigen das Spiegelbild der göttlichen Sphärenbeweger, wie diese üblicherweise in der Vorstellung der Menschen betrachtet werden. Sie geben der Erkenntnis jener Göttlichkeit die Kraft der Überzeugung und die Dynamik, welche den Menschen für die Belange des Alltags daraus erfließt, um ihn im bunten Leben einer πόλις oder in den Anforderungen einer anderen Gemeinschaft sittlich und sozial zu bewältigen.

Das Verhältnis von Sphärenbewegern und den mythischen Göttern, wie es Aristoteles in Λ der Metaphysik sieht, läßt den Vergleich der Relation von θεός und θεοί im Fragment 23 bei Xenophanes wünschenswert erscheinen. Dort heißt es εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος. Es wurde hier schon kurz von der Schwierigkeit, welche im Nebeneinander von εἷς θεός und θεοί besteht, gesprochen und auf die längere Auseinandersetzung in Emerita, Bd. 32, 1964, verwiesen. Wir haben dort die θεοί als Gegebenheiten einer der Bewußtseinswirklichkeit, einer dem menschlichen Erleben adäquaten Apperzeption, verstanden. Die

xenophaneischen θεοί trügen das Merkmal der Pluralität an sich, weil sie nach dem Vorbild der Menschen (Frg. 14, 15, 16 Diels-Kranz, Vors.[8]) [1]) gebildet seien. Sie gehörten einer durch δόκος (vgl. δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται Frg. 34) gekennzeichneten Wirklichkeit an, welche freilich inhaltlich richtig sein könne, ohne daß allerdings dieser Mensch wüßte, worin er das Richtige getroffen habe. Dieser Wirklichkeit, die der Ebene des Bewußtseins des Menschen entspräche und über die er, außer er hörte die Kunde, auch für gewöhnlich nicht hinauszukommen vermöchte, stehe die philosophische Erkenntnis des Xenophanes vom Einen Gott, der unvergleichlich sei (vgl. Frg. 23, Frg. 24, Frg. 25, Frg. 26) gegenüber. Dieser εἷς θεός sei die volle Wirklichkeit, die Kunde über ihn volle, absolute Wahrheit. Aber zwischen dieser und der Unwahrheit stehe noch die relative Wahrheit, diejenige, welche auf die gewöhnliche menschliche Erkenntnisfähigkeit bezogene Erkenntnis des θεός, welcher in der Apperzeption des Alltags in Analogie menschlicher Verhältnisse als Vielheit von Göttern erlebt werde.

Vergleichen wir nun mit Aristoteles! Auch er erblickt in den mythischen Göttern eine dem gewöhnlichen Menschen des Alltags entsprechende Apperzeption—wohl nicht des einen Gottes, seines ersten unbewegten Bewegers—aber doch der Götter, welche die Sphären bewegen. Was an den θεοί des Xenophanes göttlich war, lag in ihrer Wesensgleichheit mit εἷς θεός. Ebenso waren die mythischen Götter des Stagiriten in dem Maße göttlich, in welchem sie für die Sphärenbeweger standen. Bei diesem wie bei jenem trügen sie ein gewisses Ausmaß an mythischer Ausmalung an sich. Die Pluralität freilich gehört bei Aristoteles nicht spezifisch zur insuffizienten Form menschlichen Erlebens und mythischer Ausschmückung, da bereits die οὐσίαι ἀκίνητοι eine Mehrzahl von Göttern darstellen, während bei Xenophanes gerade die Vielzahl für die Konzeption der θεοί-Vorstellung von besonderer Bedeutung zu sein scheint [2]).

Xenophanes schlägt die Erkenntnismöglichkeit des gewöhnlichen Menschen nicht hoch an: δόκος ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. Anders Aristoteles. Er verkündigt nicht wie der Kolophonier feierlich die große Einsicht von dem einen Gott, der in nichts vergleichbar, ganz Auge,

---

[1]) Vgl. Pötscher, Zu Xenophanes, Frg. 23, 6 ff.
[2]) Vgl. Pötscher, Zu Xenophanes, Frg. 23, 7.

ganz Ohr ist (Frg. 24) und an einem Platze stets verharrend (Frg. 26) mit seines Geistes Kraft das All in Bewegung hält (Frg. 25). Für Aristoteles ist die Erkenntnis rein rational gewonnen, in einer immer fortschreitenden Kette von Schlüssen. Dies soll allerdings auch für jene religiös-philosophische Entwicklungsstufe des Stagiriten, die wir in Λ vor uns haben, nicht heißen, daß die mit der emotionalen Seite des Bewußtseins enger verknüpfte Intuition als grundsätzliche Denkrichtung hinter all den einzelnen Beweisgängen bedeutungslos gewesen wäre [1]). Aber die aus der μαντεία περὶ τὸν θεόν gewonnenen Grundansätze und Impulse werden von Aristoteles in einer für jeden Gebildeten seiner Zeit nachvollziehbaren rationalen Ableitung realisiert, während Xenophanes neben seine Kunde vom εἷς θεός die δόκος—Wirklichkeit einer Götterwelt als Maximum der rationalen Erkenntnis als solcher hinstellt.

Wir haben im vorangegangenen den Versuch unternommen, den aristotelischen Gottesbegriff der späteren Zeit, so wie er uns in dem dafür so wichtigen Buch Λ der Metaphysik (in der uns vorliegenden Fassung) begegnet, herauszustellen. Eine Analyse hat eine Zweischichtigkeit, welche in der unteren Schicht noch einen Annex aufweist, gezeigt. Der Polytheismus gehört also zum festen Bestand dieser Konzeption, während die mythischen Götter gleichsam *propter infirmitatem* der breiten Masse notwendig gewesen wären. Ob hier im besonderen eine Entwicklung, in der es einmal—etwa unmittelbar vor der Einfügung des Kapitels 8—eine monotheistische Phase im Denken des Aristoteles gegeben hat, vorliegt, was H. v. Arnim [2]) anzunehmen geneigt ist, ist zumindest in dieser Schärfe zweifelhaft [3]). Auch fast hymnisch anmutende Äußerungen wie οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. εἷς κοίρανος ἔστω können nach der Parallele von Xenophanes nicht als verläßlicher Beweis für die Existenz einer monotheistischen Stufe im Denken des Stagiriten gewertet werden.

Das Argument Arnims, das auf der Beschreibung des göttlichen Wirkens in der Eudemischen Ethik beruht, entbehrt zumindest jeglicher Beweiskraft. Wir müssen es aber doch etwas näher besehen. Die Basis der ganzen Diskussion ist schon deshalb recht schmal, weil Autorschaft und Abfassungszeit der Eudemischen Ethik heiß umstrittene Fragen sind. Selbst die Frage, ob sie von einem

[1]) Dazu vgl. man de caelo B 284 b 3.
[2]) Arnim, Die Entstehung, 71 und 77.
[3]) Verdenius, Traditional and Personal Elements, 69.

Aristoteles-Schüler oder von Aristoteles selbst herausgegeben ist, läßt sich nicht mit solcher Sicherheit klären, daß man darauf eine so weittragende Hypothese aufbauen könnte. Aber auch die inhaltlichen Argumente tragen den Überbau nicht. Arnim meint auf Seite 78: „Die Eudemische Ethik setzt aber die älteste Form der Metaphysik voraus, wie sie in Met. Λ vor der Hinzufügung des 8. Kapitels dargestellt war". Als Beweis nennt er nun eine Stelle, in der die Gottheit als Ursprung jeder Bewegung und im besonderen der Seelenbewegung bezeichnet wird. Die Stelle lautet: ... εἰ ἔστι τις ἀρχή, ἧς οὐκ ἔστιν ἄλλη ἔξω. αὕτη δὲ διὰ τί τοιαύτη τὸ εἶναι τὸ τοῦτο δύνασθαι ποιεῖν. τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστί, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. δῆλον δή, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεός, καὶ πᾶν ἐκείνῳ .... λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι πλὴν θεός; (EE 1248 a 22 ff.). Arnim meint, dies setze zwingend die Annahme nur eines Bewegers voraus. Halten wir fest, daß es im Sinne aristotelischen Denkens genau so gut möglich war, die beiden Aussagen zu machen, nachdem die 55 Sphärenbeweger eingeführt waren, wie vorher, da die πρώτη οὐσία ἀκίνητος auch dann noch letzte ἀρχή der κίνησις geblieben ist. Der erste unbewegte Beweger, die νοήσεως νόησις, kann eben besser ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐν τῇ ψυχῇ heißen als die οὐσίαι ἀκίνητοι und somit für diese Funktion auch dann in Frage kommen, wenn die Sphärenbeweger bereits in das System eingebaut waren. Dadurch soll keinem bestimmten zeitlichen Ansatz der Eudemischen Ethik das Wort geredet, sondern lediglich die volle Unbeweisbarkeit der These Arnims, der das Vorhandensein eines monotheistischen Systems für die beiden Zitate als Notwendigkeit ansieht, dargetan werden. Auch die Feststellung, daß die Glücklichen, denen göttliche εὐτυχία hold ist, unter der göttlichen Leitung eine besondere Sicherheit genießen können (ἔχουσιν ἀρχὴν τοιαύτην, ἣ κρείττων τοῦ νοῦ καὶ τῆς βουλεύσεως 1248 a 32), versteht sich. Die Formulierung zeigt, daß sich die Wörter νοῦς und βούλευσις auf den menschlichen νοῦς und die menschliche βούλευσις beziehen, was die Bezeichnung als ἄλογοι ὄντες ἐπιτυγχάνουσι beweist. Nun, daß die Gottheit als κρεῖττον aufgefaßt wurde und zwar auch außerhalb der peripatetischen Philosophie, ist hinlänglich bekannt, und daß die Gottheit bei Aristoteles immer in allen ihren Entwicklungsphasen als wirkungskräftiger (κρείττων) als der menschliche νοῦς und seine βούλευσις angesehen wurde, dürfte ebenfalls über jeden Zweifel erhaben sein. Vielmehr scheint der Satz τοῦτο καὶ εὖ ὁρᾷ καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ ὄν (EE 1248 a 38 f.) von entscheidender Bedeutung

zu sein. Arnim selbst merkt die Schwierigkeit und gibt zu, daß er keinen Weg wisse, wie man die in den Worten εὖ ὁρᾷ καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ ὄν klar ausgedrückte Vorsehungslehre mit dem Standpunkt von Met. Λ, wo der Gott nichts außer sich selbst denkt (νοήσεως νόησις), aber auch mit einer gleichlautenden Behauptung in der Eudemischen Ethik 1245 b 16 ff. (οὐ γὰρ οὕτως ὁ θεὸς εὖ ἔχει, ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ' αὐτὸς αὐτόν. αἴτιον δ' ὅτι ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καθ' ἕτερον, ἐκείνῳ δὲ αὐτὸς αὐτοῦ τὸ εὖ ἐστίν) vereinbaren könne [1]). Diese Sachlage der Unvereinbarkeit wird auch nicht viel gemildert, wenn man einen alten Änderungsvorschlag von τῷ θεῷ in τῷ θείῳ (1248 a 38) aufgreifen wollte [2]). Sieht man dann im Worte τῷ θείῳ einen Ausdruck für 'Gottheit' im allgemeinen, ist durch die unklare Formulierung der Widerspruch auf den ersten Blick erträglicher, aber trotzdem im Munde eines Philosophen vom Range des Aristoteles problematisch genug; denn dieses θεῖον kennt die Welt und kennt die Zeit, während der θεός von Met. Λ nur sich zu denken vermag. Sollte anderseits τῷ θείῳ auf irgendeine mit der Mantik irgendwie verbundene Gottheit neben dem Gott, der nur sich denkt, gehen, dann haben wir erst recht einen Polytheismus vor uns. Auch eine Wirkung des einen Gottes, der da νοήσεως νόησις und letztes geliebtes Ziel von allem ist, könnte hier doch nur als der auf Erkenntnis basierende ἔρως verstanden werden. Aber gerade dies ist an der Stelle nicht gemeint (vgl. ἄλογοι ὄντες), was der Zusammenhang klar zeigt und worauf F. Dirlmeier hinweist [3]).

Eine Lösung der Antinomie scheint mir kaum möglich, wenn man nicht wieder einmal eine Entwicklung im Denken des Stagiriten annimmt und in der Ethik-Vorlesung Bauteile aus verschiedenen Zeitstufen zu erblicken glaubt. Für unsere Frage aber ist wichtig, daß im Zusammenhang dieser Stelle (1248 a 23) aus der

---

[1]) Arnim, Die Entstehung, 78 f.

[2]) Vgl. die Ausgabe von Susemihl, z. Stelle, wo er an τῷ θεῷ festhält, aber τῷ θείῳ Spengelius im App. crit. anführt. Dirlmeier will bei τῷ θεῷ bleiben, übersetzt aber 'das Göttliche' (vgl. Aristoteles, Eudemische Ethik, 492); „außerdem ist τὸ θεῖον in dieser Partie für λόγος, νοῦς reserviert", Dirlmeier, Aristoteles 492, vgl. O. Gigon, Zwei Interpretationen zur Eudemischen Ethik des Aristoteles, Mus. Helv., Bd. 26, 1969, 204-216, bes. 210 und 214 f. in Auseinandersetzung mit Dirlmeier, 499.

[3]) „Daß nur die irrationale Form gemeint sein kann, und nicht etwa dies, daß auch die rationale Form von Gott 'Gebrauch' macht, wodurch die ganze Argumentation sinnlos würde, zeigt das folgende, . . .", Dirlmeier, Aristot, EE.

Eudemischen Ethik gerade jene Konzeption des Gottes als νοήσεως νόησις aus Metaphysik Λ, welche Arnim als monotheistisch ansieht und die er als notwendige Voraussetzung für die Stelle annimmt, unüberwindliche Erklärungsschwierigkeiten bietet. Ob man der Stelle aus der Eudemischen Ethik irgendeine monotheistische Anschauung zugrunde legt oder nicht, jedenfalls diejenige, welche in Λ der Metaphysik vor der Einfügung des 8. Kapitels vertreten worden sei, kann es nicht sein; denn dieser Gott kennt außer sich selbst nichts, also weder τὸ ὄν noch τὸ μέλλον, geschweige denn, daß er ὁρᾷ (was freilich bildlich aufzufassen ist). Will man für die Stellen aus der Eudemischen Ethik irgendeine monotheistische Vorstellung annehmen, so müßte es aber doch eine solche sein, welche nicht mit dem ersten unbewegten Beweger, der νοήσεως νόησις, in der Form von Met. Λ identisch ist. Die Formulierung an der genannten Stelle 1248 a 23 ff. jedenfalls setzt ebenso wie εὖ ὁρᾷ καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ ὄν nur die Existenz einer sehr erhabenen Gottheit voraus, nicht aber die eines einzigen Gottes im Sinne des Monotheismus. Der nur sich selbst denkende Gott von Metaphysik Λ aber kommt hiefür (im Denken des Aristoteles) nicht in Frage.

Schwieriger scheint mir ja diesbezüglich einiges, das mit der Funktion des 8. Kapitels von Met. Λ zu tun hat; schon in der Antike wurde die Auffassung, daß das 8. Kapitel eingefügt wurde, vertreten. Simplikios stellt dazu fest: εἰ οὖν μᾶλλον τοῖς περὶ τοῦ οὐρανοῦ λόγοις τοῦτο προσήκει ἤπερ τοῖς περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας, μηδεὶς ἡμῶν αἰτιάσεται τὴν πλείονα τοῦ λόγου παρέκβασιν, εἰ κατὰ καιρὸν εἴη γεγενημένη (Simpl. in Aristot. de caelo p. 510, 31). W. Jäger hat im Anschluß an ältere Autoren die Wahrscheinlichkeit des späteren Einschubes nahegelegt [1]) und sogar die Vermutung geäußert, daß der zwar echt aristotelische Text des Kapitels 8, erst bei der Herausgabe hinzugefügt worden sei [2]). Arnim denkt daran, daß Aristoteles selbst den Einschub vorgenommen habe [3]). Wenn Jäger die Annahme von vielen Sphärenbewegern als „Konsequenz der Lehre vom Himmelsbeweger" ansieht, weil auf einen Beweger eben am besten eine Bewegung zurückgeführt würde,

---

[1]) Jäger, Aristoteles, 366 ff. Vgl. Wolfson, The Plurality of Immovable Movers, 234. Über 1074 a 31-38 vgl. Wolfson p. 239; Theiler, Die Entstehung der Metaphysik 99 (Λ 8 erst nach 330 verfaßt); Gohlke, Die Entstehung, 74 f.; Reale, Teofrasto, 120 f.; Krämer, Geistmetaphysik, 160.

[2]) Jäger, Aristoteles, 372.

[3]) Arnim, Die Entstehung, 79.

sich aber die Sphären nicht alle in derselben Richtung bewegten wie die Fixsternsphäre [1]), so will uns scheinen, daß dadurch die Auffassung Arnims bereits positiv präjudiziert ist. Jäger sieht hier den Zusammenhang von erstem Beweger und Sphärenbewegern richtig, hätte dann aber auch auf die Wahrscheinlichkeit sehen sollen, daß Aristoteles selbst irgendwann die Problematik in den Text eingefügt hat. Und dies geschieht nicht ungeschickt. War am Ende des 7. Kapitels (1073 a 3 ff.) mit einem Rückverweis (φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων) in jeder Klarheit festgestellt worden, daß es sich um eine ewige, unbewegte und der Sinneswahrnehmung entrückte Wesenheit handle (ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν), so greift das 8. Kapitel gleich zu Beginn die Frage nach der Anzahl solcher (τοιαύτην) Wesenheiten, ob es eine wäre oder mehr und wieviele auf (Πότερον δὲ μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους, καὶ πόσας, δεῖ μὴ λανθάνειν). Nach einem kleinen Exkurs wird nun der πρώτη ἀΐδιος καὶ μία κίνησις als κινοῦν ein ἀκίνητον καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός zugeordnet und als πρώτη οὐσία καὶ ἀκίνητος bezeichnet (1073 a 23 ff.), was eine Klammer zu οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος (1073 a 4) im 7. Kapitel bildet. Diese Erwägungen des 8. Kapitels aber führen unmittelbar und konsequent (in der Art der dort vorgebrachten Argumentation) zur Feststellung der ἀΐδιοι οὐσίαι, also der Sphärenbeweger; der Konnex von Wesenheit des ersten Bewegers und der Sphärenbeweger ist unüberbietbar eng: ... ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἁπλῆν φοράν, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους .... ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὑτὴν καὶ ἀϊδίου οὐσίας .... (1073 a 28 ff.) [2]).

Wir haben also gesehen, daß Aristoteles den Einschub gerade an der Stelle anbringt, wo eben von der οὐσία ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος (Kap. 7) die Rede war, und daß er diese noch eigens mit den οὐσίαι ἀΐδιοι καὶ ἀκίνητοι (Kap. 8) konfrontiert. Aber auch der Gedanke, daß die erste οὐσία kein μέγεθος haben kann, wovon im Kapitel 7 eben die Rede war, wird im 8. Kapitel, und zwar wieder im Anschluß an die Feststellung des οὐσία-Charakters, der Eigenschaft ἀΐδιος und der Unbewegtheit aufgenommen: φανερὸν τοίνυν ὅτι τοσαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους

---

1) Jäger, Aristoteles, 373 f.

2) Es ließen sich noch andere Beziehungen aufzeigen. Aber dies mag genügen.

καθ' αὑτάς, καὶ ἄνευ μεγέθους διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν πρότερον (1073 a 36 ff.). Wenn Jäger davon spricht, daß durch das Kapitel 8 [1]) der gedankliche Zusammenhang in "zwei Hälften" gerissen werde [2]), und daß es „nach der Lektüre von Kapitel 8 . . . . unmöglich" sei, „die spekulative Gedankenreihe wiederaufzunehmen, die mit Kapitel 7 abgerissen ist" [3]), so muß man zugeben, daß die Erörterung über die νοῦς-Problematik, welche zur Definition von θεός (1072 b 28 f.) geführt und die Relation von ἐνέργεια und ζωή aufgestellt hatte (1072 b 26 ff.), unterbrochen erscheint; allerdings wurde die Erörterung bereits im 7. Kapitel auf die Beziehung zur οὐσία ohne μέγεθος verlagert (1073 a 3 ff.). Danach ergibt sich ihm die Frage, ob es sich dabei um eine οὐσία oder mehrere handle, bzw. um wieviele (Πότερον δὲ μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους, καὶ πόσας), was den Anfang des 8. Kapitels darstellt. Die Umbiegung des Gedankenganges ist also bereits am Ende des 7. Kapitels vorbereitet und wird im achten nach der einen Richtung hin (nämlich οὐσία oder οὐσίαι) weitergeführt. Das Kapitel 9 nimmt wieder den Faden auf, wo er allerdings schon gegen Ende des 7. Kapitels (also noch innerhalb dieses Kapitels) fallengelassen wurde, um eine andere eng damit zusammenhängende Problematik aufzugreifen. Zudem wirft das 9. Kapitel eben τινὰς ἀπορίας (1074 b 15) auf und konnte leicht in Form des Annex verstanden werden.

Wir wollen aus dem recht sinnvollen Einbau [4]) des Kapitels 8 durchaus nicht den Schluß ziehen, daß dieses eingeschoben hatte werden müssen; wir möchten lediglich zeigen, daß es an dieser Stelle, wiewohl die stimmungsvolle Erwägung durch dieses unterbrochen wird, doch gedanklich einen guten Platz im Sinne des Aristoteles gefunden hat und daß man den Einschub ihm selbst gut zutrauen kann. Daß er es wirklich getan hat, legt aber die inhaltliche Konvergenz und das Bestreben, Zugehöriges an seine Stelle zu setzen, nahe. Dieses Bedürfnis mußte dann vorhanden sein, als er den Text, der jetzt das 8. Kapitel bildet, verfaßt hatte— und an der Autorschaft zweifelt auch Jäger nicht. Daß dieses

---

[1]) Zu 1074 a 31—38 vgl. u. a. Düring, Aristoteles, 191.
[2]) Anders Gohlke, Die Entstehung, 75; Reale, Teofrasto, 120 f.
[3]) Jäger, Aristoteles, 371.
[4]) Auch Owens, The Doctrine of Being, 282 betont den Zusammenhang: „Yet the necessary connection of the passage with the immediately preceding argument seems very apparent".

Kapitel 8 auch viel Nicht-Philosophisches, weil eben Einzelwissenschaftliches, enthält, ist kein Grund gegen die Einfügung durch Aristoteles selbst. Die Grundproblematik ist philosophisch. Er hat sich in Verfolgung des unbändigen Strebens, alle Gegebenheiten zu berücksichtigen und auch die Verschiedenheit von Bewegungen qua Bewegung und qua Divergenz analog zur Bewegung überhaupt zu betrachten, Schwierigkeiten bereitet, welche er selbst letztlich nicht mehr bewältigen konnte. Ob er damit aber einen Monotheismus aufgegeben hat, ist die Frage.

Alles ist im Buche Λ der Metaphysik (von Kapitel 8 abgesehen) auf ein Ziel gerichtet. Dies könnte die Annahme empfehlen, daß Aristoteles zur Zeit der Abfassung der Metaphysik und besonders des Buches Λ wirklich einen Monotheismus vertreten habe [1]. Und in der Tat muß man damit rechnen, wenn auch Bedenken auftreten, die ihrerseits nicht übersehen werden sollten. Zum ersten stellen wir die grundsätzliche Frage, ob Aristoteles in dieser Zeit überhaupt einen eigentlichen Monotheismus, der doch die völlige Leugnung der traditionellen Götter implizierte, vertreten konnte. Mußten ihm nicht die Götter seines Landes, seiner Väter, seiner Jugend, die Götter der staatlichen Ordnung als Ausdruck jener großen Ordnung erscheinen, welche in νοήσεως νόησις höchste Seinsweise ist? Zudem müßte man ja annehmen, daß Aristoteles, der in seiner Jugend und in den Werken seiner späteren Schaffenszeit an Götter glaubte [2], ihren Kult für selbstverständlich ansah, zur Abfassungszeit der Metaphysik Monotheist gewesen wäre. Wenn wir von einem solchen Umschwung nichts erfahren, dürfen wir allerdings daraus kaum Schlüsse ziehen.

Wenig besagt auch die Stelle aus dem Buch B der Metaphysik, wo die Unvereinbarkeit von θεοί und ἀνθρωποειδεῖς (. . . παραπλήσιον ποιοῦντες τοῖς θεοὺς μὲν εἶναι φάσκουσιν ἀνθρωποειδεῖς δέ. οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους ... 997 b 9 ff.) dargetan wird. In der Physik, Buch B ist von τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὰ θειότατα τῶν φανερῶν 196 a 33 die Rede. In der Schrift περὶ οὐρανοῦ erhält die Äthersphäre [3]) selbst die Prädikate ἀγένητον, ἄφθαρτον, ἀναυξές, ἀναλλοίωτον (270 a 13), ἀγήρατον, ἀπαθές (270 b 1 ff), die laut 278 b 15 (ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἱδρῦσθαι) und 270 b 3 (τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδίδωσι . . . . Zusammenhang mit der Volksreligion!)

[1]) So Arnim, Die Entstehung, 71.
[2]) Vgl. auch Merlan, Aristoteles' und Epikurs müßige Götter, 485 ff.
[3]) Zu beachten ist Arnim, Die Entstehung, 8.

als Attribute der Gottheit zu verstehen sind. Konfrontiert man τὰ θειότατα τῶν φανερῶν etwa mit ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἱδρῦσθαι und den göttlichen Prädikaten, so sieht man, daß der Stagirit damals an Sterngötter geglaubt hat. Ob das Buch Θ der Physik [1], dessen Abfassungszeit allerdings umstritten ist, den entscheidenden Umschwung im Denken des Aristoteles—wie Arnim meinte—gebracht hat, so daß er in seiner θεολογία exklusiv einen einzigen Gott angenommen habe, dürfte bei den durchaus zweifelnden Äußerungen im 6. Kapitel von Phys. Θ recht fraglich erscheinen. Wir setzen nur ein paar Worte aus der Argumentation hieher: Ἐπεὶ δὲ δεῖ κίνησιν ἀεὶ εἶναι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀνάγκη εἶναί τι ἀίδιον ὃ πρῶτον κινεῖ, εἴτε ἓν εἴτε πλείω. καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον. ἕκαστον μὲν οὖν ἀίδιον εἶναι τῶν ἀκινήτων μὲν κινούντων . . . (258 b 10 ff.). Die Tilgung von εἴτε ἓν εἴτε πλείω, die Arnim [2]) vorschlägt, um mit seiner Erklärung zurechtzukommen, würde auch die Streichung von ἕκαστον usw. voraussetzen. Dies stellte aber einen doch zu eigenwilligen Eingriff in den überlieferten Text dar, zumal Formulierungen wie εἴτε . . . . εἴτε aristotelischer Art, über schwelende oder kontroverse Probleme zu reden, entspricht [3]). Ja, er kommt auch nochmals darauf zurück: εἴπερ οὖν ἀίδιος ἡ κίνησις, ἀίδιον καὶ τὸ κινοῦν ἔσται πρῶτον, εἰ ἕν· εἰ δὲ πλείω, πλείω τὰ ἀίδια. ἓν δὲ μᾶλλον ἢ πολλά, καὶ πεπερασμένα ἢ ἄπειρα, δεῖ νομίζειν. τῶν αὐτῶν γὰρ συμβαινόντων αἰεὶ τὰ πεπερασμένα μᾶλλον ληπτέον. ἐν γὰρ τοῖς φύσει δεῖ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ βέλτιον, ἂν ἐνδέχηται, ὑπάρχειν μᾶλλον. ἱκανὸν δὲ καὶ ἕν, ὃ πρῶτον τῶν ἀκινήτων ἀίδιον ὂν ἔσται ἀρχὴ τοῖς ἄλλοις κινήσεως (259 a 6 ff.). Und da müßte man wieder εἰ ἕν· εἰ δὲ πλείω, πλείω τὰ ἀίδια. ἓν μᾶλλον ἢ πολλά, καὶ πεπερασμένα ἢ ἄπειρα, δεῖ νομίζειν und ἱκανὸν δὲ καὶ ἕν . . . tilgen. Es versteht sich, daß ein solcher Eingriff sehr gewichtige Argumente erfordern würde, welche aber hier fehlen. Man wird also die bloße Vermutung Arnims [4]), es handle sich dabei um Einschübe von

---

[1]) Arnim, Die Entstehung, 53 ff. setzt es unmittelbar vor Met. Λ, während Düring, Aristoteles, 52 (vgl. auch 293 ff.) die Datierung in die letzte Schaffensperiode vertritt. Wie Arnim setzt auch Gohlke, Die Entstehung, 63 ff. Physik VIII vor Met. Λ.

[2]) Arnim, Die Entstehung, 38.

[3]) Z.B. Met. A 991 b 18 ff. Frg. 17 Rose: ἡ ἀρχὴ ἢ μία ἢ πολλαί. καὶ εἰ μὲν μία, ἔχομεν τὸ ζητούμενον, εἰ δὲ πολλαί, ἢ τεταγμέναι ἢ ἄτακτοι. ἀλλ' εἰ μὲν ἄτακτοι, ἀτακτότερα τὰ ἐξ αὐτῶν, ... εἰ δὲ τεταγμέναι, ἢ ἐξ ἑαυτῶν ἐτάχθησαν ἢ ὑπὸ ἔξωθέν τινος αἰτίας usw. Vgl. Jäger, Aristoteles, 383 ff.

[4]) Arnim, Die Entstehung, 53 ff.

fremder Hand, entschieden ablehnen müssen. Dann aber bleibt im Buche Θ der Physik wohl ein zaghaftes Streben des Aristoteles, alles möglichst auf ein göttliches Prinzip zurückzuführen, nicht aber ein entschlossener Monotheismus. Dies wiegt umso schwerer, wenn die relative Datierung Arnims, daß zwischen der Abfassung von Phys. Θ und Met. Λ kurze Zeit läge, richtig sein sollte. Dabei dürften die Sphärenbeweger, welche Aristoteles offensichtlich (vgl. das 8. Kap. von Met. Λ!) gewisse Schwierigkeiten bereitet haben, aber doch ein schwelendes Problem der Schuldiskussion gewesen sein. Und da hätte Aristoteles zur Zeit, in der er sein Buch Λ der Metaphysik verfaßte, einen entschiedenen Monotheismus vertreten sollen, den er dann wieder geflissentlich fallen gelassen und zwar gerade in denselben Zusammenhängen fallengelassen haben soll, in denen er alle (für ihn und seine Schule) vorhandenen Schwierigkeiten bereits oder wieder in Phys. Θ 6 mit so großer Vorsicht aufgezeigt hat? Es liegt also näher und im Sinne einer kontinuierlichen, wenn auch nicht geradlinigen Entwicklung des Stagiriten, anzunehmen, daß er, der in der Physik einer bevorzugten Betonung des monarchischen Prinzips zuneigte, auf der Stufe von Metaphysik Λ die Essenz und die Existenz der νοήσεως νόησις sehr in den Vordergrund gestellt hat, ohne freilich damit grundsätzlich die Götter (wie auch immer sie im einzelnen zu denken wären) zu leugnen. Die spätere Einfügung des Kapitels 8 in das Buch Λ zeigt jedenfalls, daß die (in der Physik angedeuteten) Probleme nicht beiseite geschoben werden konnten. Aristoteles greift sie auf, aber läßt das fühlbare Unbehagen, das daraus entsteht, daß hier bereits die Einzelwissenschaften mit ihrer erkenntnistheoretisch schlechteren Ausgangsbasis mitzusprechen haben, kenntlich werden.

Wir dürfen nach dem Gesagten wohl annehmen, daß Aristoteles zu keiner Zeit seines Lebens einen Monotheismus (unter Ablehnung der Götter) vertreten hat [1]), sondern vielmehr im Buch Λ der Metaphysik den einen Gott sehr in den Vordergrund hat treten lassen; die θεοί der traditionellen Religion mögen ihm auf dieser Stufe der Entwicklung entweder verbrämte Erscheinungsformen irgendwelcher Art, die letztlich θεός repräsentierten, oder einfach ein ungelöstes Problem (εἴτε .... εἴτε) gewesen sein. Wir bleiben

---

[1]) „Von Monotheismus kann also nie die Rede gewesen sein", Gohlke, Die Entstehung, 73. Anders Reale, Teofrasto, 126, Anm. 41.

uns freilich bei dieser Feststellung der Unsicherheit bewußt, über welche schon die Rede gewesen ist.

ZUSAMMENFASSUNG

Überblicken wir zusammenfassend das, was wir über die Frühstufe der aristotelischen Gottesvorstellung erschließen zu können glauben, so zeigt auch diese eine gewisse Struktur [1]). Die Fülle göttlichen Wesens kommt dem νοῦς zu; ein anderer Gott steht an der Spitze des Kosmos, und er lenkt und leitet die Bewegung des κόσμος *replicatione quadam*, aber auch der οὐρανός als Einheit der Gestirngötter (vgl. Cic. de nat. deor. 2, 15 f.) ist θεός, ein Gott aus göttlicher Substanz (Äther, *caeli ardor*). Ja, das ganze All (κόσμος) ist θεός.—Daß Aristoteles auch in dieser ältesten Phase seiner religiösen Entwicklung, die wir einigermaßen fixieren können, die traditionellen Götter anerkannt hat, liegt von vorneherein sehr nahe, da er eben in einer Welt lebte, in welcher diese Götter verehrt wurden. Nachrichten, wie wir sie bei Cicero, de nat. deor. (*quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrantur* 2, 37) oder bei Seneca quaest. nat. (*si intramus templa compositi* ... 7, 30, 1!) lesen, bestätigen die an sich höchst wahrscheinliche Annahme.

In der nächsten für uns greifbaren Entwicklungsstufe der aristotelischen Gottesvorstellung, welche uns im Buche Λ der Metaphy-

[1]) Untersteiner, Il ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ II, 153 spricht von ,,duoteismo (... che, per Aristotele si devono ammettere due entità divine: il Dio del cielo e delle stelle e il Πρῶτον ἀκίνητον [ὁ παντὸς οὐρανοῦ τέλος = πέρας τοῦ οὐρανοῦ]: vale a dire, Aristotele concepi un duoteismos ...)". Zur Auffassung des νοῦς als πρῶτον ἀκίνητον in der Schrift περὶ φιλοσοφίας wurde schon gesprochen. Gegen das ausdrückliche Zeugnis von Cicero, de nat. deor. subsumiert Untersteiner die verschiedenen Gegebenheiten (οὐρανός, κόσμος, Sterne, Äther, 'anderer Gott') unter den Begriff 'il Dio del cielo e delle stelle' und bezeichnet damit einen Gott. Dazu wurde er vor allem von der Auffassung, die Sterne (usw.) wären nur als θεῖος, nicht als θεός bezeichnet worden, geführt (vgl. vorne 36, Anm. 2). Unklar die Formulierung ,,da una parte sta il 'Dio-*mens*' dall altra il 'Dio-*mundus*', il 'Dio-*replicatio*', il 'Dio-*caeli ardor*' che in realtà costituiscono un θεῖον unico di fronte al θεῖον della divina νόησις, che s'identifica col primo Motore, coincidente augmento col 'Dio *quietus et beatus*' " (157). Im Gefolge Untersteiners befindet sich E. Berti, La filosofia, etwa p. 383: ..." due concetti del divino: il Dio supremo trascendente il mondo, pura mente e motore immobile del mondo, ed il Dio cosmico, cioè il mondo stesso, in particolar modo la parte eterna di esso". Er stellt aber fest: ,,... questi due concetti non danno origine ad alcun diteismo, perche il secondo è subordinato al primo" (ibid.). Vgl. p. 375 ff. und die Rez. in Mnemos. Bd. 19, 1966, 187 und Chroust, 224 ff.

sik (vor Einschub von Kapitel 8) entgegentritt, ist durch Verbindung des νοῦς—Begriffes, der als νοήσεως νόησις seine höchste Form im aristotelischen Denken erreicht hat, mit dem Denkmodell der κίνησις jener erste unbewegte Beweger entstanden, der selbst nur sich selbst denkt, aber als Zielgestalt der gesamten Wirklichkeit diese lenkt. Dadurch wurde der eine Gott in den Mittelpunkt gestellt. Daß sich daraus kein richtiger Monotheismus ablesen läßt, dürfte aus dem vorne Gesagten klar geworden sein. Freilich bleibt unbestritten, daß in dieser Phase nur der eine Gott, das ζῷον ἀίδιον ἄριστον im strengen Sinne, also die νοήσεως νόησις, theologisch zur Darstellung gekommen ist.

Die dritte Phase, die für uns durch die Einfügung des 8. Kapitels in das Buch Λ der Metaphysik markiert ist, bietet einen zweischichtigen Gottesbegriff. Die Fülle der Gottheit gehört dem göttlichen νοῦς, eben jener νοήσεως νόησις, dem ζῷον ἀίδιον ἄριστον im strengen Sinne. Aber von gleicher Wesenheit, also göttlicher Natur, θεοί im wörtlichen Sinne, sind auch die Sphärenbeweger. Selbst an sich unbewegt, nur vom ersten unbewegten Beweger κατὰ συμβεβηκός mitbewegt, bewegen sie die Sphären und sind ἀίδιοι οὐσίαι. An sie heftet sich (als Annex an diese zweite Schicht des Gottesbegriffes) die Form der traditionellen mythischen Götter des griechischen Polytheismus. Die Göttergeschichten, die ihnen von den Alten hinzugefügt wurden, dienten nach Auffassung des Aristoteles 1074 b 4 f. der stärkeren Überzeugungskraft für die Menge (πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν) und zum Nutzen der gesellschaftlichen Ordnung (πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν).

Allen drei Entwicklungsstufen des aristotelischen Gottesbegriffes ist der Primat des νοῦς gemeinsam (1. *omnem divinitatem* 2. νοήσεως νόησις 3. νοήσεως νόησις als πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, das auch die Sphärenbeweger mitbewegt). Der νοῦς stellt den Grundgedanken dieser aristotelischen Denkbewegung dar und zeigt, wie tief in Verstand und Herzen des Stagiriten jene höchste Form der Wirklichkeit verwurzelt war. Die Gemeinschaft des Denkens aber galt ihm auch als wesenmäßiges Unterpfand der Verwandtschaft von Gott und Mensch. Wenn Pindar gekündet hatte, daß beide, Götter und Menschen, von einer Mutter stammen (Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος. ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι. διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος μένει οὐρανός. Nem. 6, 1 ff.), hat Aristoteles diesen griechischen Gedanken, der bereits im Anthropomorphismus der epischen

Schicht so anschauliche Gestalten geschaffen hat, daß man später nicht selten die trotzdem vorhandene und zutiefst erlebte Kluft zwischen Göttern und Menschen übersah, im Gefolge Älterer in griechischer Weise transponierend zu seiner Vollendung geführt.

Was Aristoteles als größte Kraft im menschlichen Wesen und beglückendste Form seines Daseins erlebte, hat er als das Göttlichste bezeichnet. Seine frühe Erkenntnis, daß die Gottheit νοῦς oder noch etwas diesen Transzendierendes sei (ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ Frg. 49 Rose), ist zeit seines Lebens in Geltung geblieben. Derselbe Denker, der in der νόησις die Wirklichkeit Gottes erkannte, hat aber nicht die rational-diskursive Form der Erkenntnis zum einzigen Kriterium der Wahrheit gemacht; neben sie tritt dort, wo es um das Erfassen der Gottheit geht, auch die Intuiton (μαντεία περὶ τὸν θεόν de caelo B 284 b 3).

Der Gedanke von der Göttlichkeit der Himmelskörper tritt in der Frühphilosophie des Aristoteles auf, findet sich aber *mutatis mutandis* auch in der späteren Form [1]; im 8. Kapitel von Metaphysik Λ heißt es: τέλος ἔσται πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν (1074 a 30 f.). Wenn wir den 'anderen Gott', der *replicatione quadam* die Bewegung *regit* und *tuetur*, richtig verstanden haben, so bildet er—freilich nur entfernt—doch die Sphärenbeweger in etwa vor. Sowohl dieser „andere Gott" als auch die Sphärenbeweger sind nicht erste Ursache der Himmelsbewegung, beide aber führen dann doch zur empirischen Form der Bewegung am Himmel.

Man kann also sagen, daß das Ringen des Aristoteles um die Gottesidee von Jugend auf von der Überzeugung getragen war, daß der νοῦς das Höchste der gesamten Wirklichkeit darstellt und

[1]) Vgl. auch Theiler, Ein vergessenes Aristoteleszeugnis, 127 ff. Er weist auf den Dreietagenbau von ἀκίνητος οὐσία, πέμπτη οὐσία ἀΐδιος und οὐσία φθαρτή hin. Über den Äther im Buche Λ der Metaphysik vgl. man auch Gohlke, Die Entstehung, 69 und die (gegen Arnims Standpunkt, daß die Selbstbewegung und die Bewegung durch den unbewegten Beweger einander ausschließen, gerichteten) Erörterungen von Guthrie, The Development, 162 ff., bes. 171: „. . . the introduction of an unmoved mover did not mean the denial of the physical theory which posited a principle of growth, inherent in the things". Vgl. Solmsen, The Vital Heat, 609, Theiler, Die Entstehung der Metaphysik, 103, Anm. 62 und Moraux, RE XXIV, Sp. 1200 f. Die Konzeption der Ätherlehre (zum Überblick vgl. J. H. Waszink, RAC Bd. 1, 150 ff.) und die des unbewegten Bewegers gehören je einem verschiedenen Entwicklungsstadium des aristotelischen Denkens an; da aber kein eklatanter Widerspruch vorhanden ist, mochte sie Aristoteles bis zu einem gewissen Grad nebeneinander dulden.

der Himmel mit seinen Gestirnen und jenen Kräften, welche die auffällige Ordnung garantieren, eine sichtbare Gottheit sind. Diese Komponente trat in der Zeit, in welcher die Metaphysik Λ entstand, sehr zurück, wurde aber später, für uns durch die Einfügung von Met. Λ, cap. 8 markiert, freilich in anderer Form wieder bedeutsam. Das perenne Thema aristotelischer Theologie aber war und blieb der göttliche νοῦς.

Das Problem der Entwicklung der aristotelischen Gottesvorstellung

Wir haben versucht, in groben Zügen eine Entwicklung der aristotelischen Gottesvorstellung aufzuzeigen, obwohl wir uns der schweren Problematik bewußt waren. Angesichts der noch immer fragenreichen relativen Chronologie der Werke des Stagiriten möchte man am liebsten darauf verzichten, eine Entwicklung zu suchen; aber gerade bei der Gottesvorstellung dieses Mannes muß der Versuch unternommen werden, auch wenn man sich des problematischen Charakters mancher Ergebnisse bewußt zu bleiben hat. Verzichtet man nämlich auf die Annahme einer Entwicklung, so bleiben die Gottesvorstellung des Aristoteles unklar und die Nachrichten, die wir besitzen, stark widersprüchlich. Stellen wir den Bericht Ciceros neben die Aussagen des Buches Λ aus der Metaphysik, so wird uns die Differenz sehr deutlich ins Auge fallen. Aber selbst die Spannung, welche zwischen dem 8. Kapitel von Met. Λ und dem übrigen Buch besteht, kann man nur mit Mühe beiseiteschieben. Ohne die Argumentation von Ph. Merlan zu übersehen, scheint mir doch die Art, in der Aristoteles im 8. Kapitel spricht (unverhältnismäßige Ausführlichkeit [1]) und die distanzierte Ausdrucksweise τὸ δὲ πλῆθος ἤδη τῶν φορῶν ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίᾳ τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας ... 1073 b 3ff.—πόσαι δ' αὗται τυγχάνουσιν οὖσαι, νῦν μὲν ἡμεῖς ἃ λέγουσι τῶν μαθηματικῶν τινὲς ἐννοίας χάριν λέγομεν ... .1073 b 10 ff.—τὸ δὲ λοιπὸν τὰ μὲν ζητοῦντας αὐτοὺς δεῖ τὰ δὲ πυνθανομένους παρὰ τῶν ζητούντων, ἄν τι φαίνηται παρὰ τὰ νῦν εἰρημένα τοῖς ταῦτα πραγματευομένοις ... 1073 b 13 ff.—τὸ μὲν οὖν πλῆθος τῶν σφαιρῶν ἔστω τοσοῦτον, ὥστε καὶ τὰς οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους τοσαύτας εὔλογον ὑπολαβεῖν (τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν) 1074 a 14 ff.

[1]) Jäger, Aristoteles, 369 ff.

τοῦτο δὲ εὔλογον ἐκ τῶν φερομένων ὑπολαβεῖν 1074 a 24 f.), neben sprachlichen Kriterien, welche allerdings Ph. Merlan aus dem anderen Gegenstand erklären zu können glaubt [1]) und der Bemerkung des Simplikios (in Aristot. de caelo comm. p. 510, 31), der dieses 8. Kapitels im Zusammenhang mit der Metaphysik nicht froh werden kann, die Meinung derer zu stärken, die—wie W. Jäger, H. v. Arnim, W. K. C. Guthrie, W. Theiler—das Kapitel für einen Einschub halten. Eine Entwicklung des Aristoteles, welche von einer wenig straffen Gottesvorstellung ausging und als Gegenpol eine stark monarchische ausbildete, die aber dann unter der Einwirkung der polytheistischen Religion des Volkes einerseits und der physikalischen Problematik anderseits neben die Konzeption des einen ersten unbewegten Bewegers noch viele Sphärenbeweger gestellt hat, entspricht am ehesten dem Material, das uns vorliegt. Die Entwicklungsstufen haben wir auf je ein Werk (bzw. einen Werkteil) konzentriert, die erste auf περὶ φιλοσοφίας, die zweite auf Met. Λ (ohne das 8. Kapitel) und die dritte auf Λ 8. Selbst wenn die dritte Stufe nur als Explikation der zweiten zu verstehen wäre, hat die hier vorgetragene Schichtung in zwei Werken ihren fixen Punkt. Man wird freilich die Frage stellen, ob sich die Gottesvorstellung des Aristoteles nachher noch weiterentwickelt hat oder nicht. Diese Frage können wir (zumindest nach dem jetzigen Stand der Forschung) einfach nicht auch nur mit einiger Sicherheit beantworten. Vorher müßte die Datierung, oder wenigstens die relative Chronologie der Werke, auf eine viel sicherere Basis gestellt werden. Was uns eine Betrachtung der einschlägigen Stellen zeigt, ist ein ziemlich heterogenes Bild: neben Stellen, welche die Transzendenz des Gottes nach dem Konzept des ersten unbewegten Bewegers stark betonen (Met. K 1064 a 37; 259 a 14, wenn Phys. Θ spät ist. Pol. Γ 1287 a 29 EN 1154 b 26, wobei weder ἡδονή noch πρᾶξις, Z. 25, stören, da die Bemerkung οὐ γὰρ μόνον κινήσεως ἔστιν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινησίας, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει Z. 26 ff. zeigen, daß beide Begriffe in einem 'höheren' Sinne gemeint sind. EE 1245 b 17, MM 1212 b 39 ff. EN 1179 a 26 f. τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) finden sich solche, in denen die Fürsorge für

---

[1]) „Aristotle, not being a professional astronomer ... wrote out the passage in full detail, not to leave anything to improvisation on a topic on which he did not feel completely at home", Merlan, Studies in Epicurus and Aristotle, 80.

die Welt im Vordergrund steht (EN 1179 a 24 ff. MM 1207 a 17. Rhet. 1383 b 8).

Wir treffen die Nennung von θεός (EE 1245 b 17. 1248 a 26. MM 1212 b 39 ff. Pol. Γ 1287 a 29. Pol. A 1154 b 26) und die von θεοί (EN 1179 a 24. Pol. H 1332 b 18. EN 1145 a 23). Aber auch die θεός— bzw. θεοί-Nennungen reichen von den traditionellen Göttern (de generat. anim. B 736 a 20 Aphrodite. EE 1329 a 29 f. ὑπὸ γὰρ τῶν πολιτῶν πρέπει τιμᾶσθαι τοὺς θεούς. Hist. anim. 522 a 18 ἀνεῖλεν ὁ θεὸς μαντευσαμένῳ) bis zu Beispielen, welche sich auf den νοῦς-Gott schlechthin beziehen (Pol. Γ 1287 a 29. EE 1245 b 17).

Eine klare Antwort ist nicht zu geben [1]). Aber mit allem Hinweis der Unsicherheit darf doch vermutet werden, daß die im Buche Λ der Metaphysik durch die Einfügung des 8. Kapitels (mehr oder minder) erreichte Synthese von polytheistisch-naturwissenschaftlichen Elementen mit dem Konzept des ersten unbewegten Bewegers im großen und ganzen die Form des Gottesbegriffes für Aristoteles geblieben ist. Das Konzept des geistigen, ersten unbewegten Bewegers mochte seine philosophische Forderung befriedigen, während das polytheistische Element der Religion seiner Kindheit, seiner Umgebung und seines Volkes und, wie er wohl meinte, den diffusen Anliegen der Einzelwissenschaften Genüge leistete.

Eine bereits zitierte Stelle aus einem zweifellos späten Werk, aus der Nikomachischen Ethik also, mag die Situation am besten veranschaulichen; sie lautet: εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὔλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ—τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς—καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας (EN 1179 a 24 ff.).

In Zeile 30 heißt es dann über den Weisen: θεοφιλέστατος ἄρα. Dies entspricht eben der Feststellung, daß der Mensch, welcher nach dem νοῦς lebt, καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν εἶναι (Z. 23 f.). Es werden die θεοί (also der Plural) genannt, aber sie sind doch νοῦς (συγγενεστάτῳ—τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς). Die Hilfe beruht auf dem Leben im Sinne des νοῦς (διακείμενος ἄριστα), und doch ist von ἐπιμέλεια die Rede; die gute Lage der νοῦς-geleiteten Menschen gilt als Geschenk der Götter (vgl. auch EN 1099 b 11). Nimmt man eine wahrscheinlich ältere Stelle (nämlich aus MM) hinzu,

---

[1]) Vgl. Verdenius, Traditional and Personal Elements, 69.

wo es heißt τὸν δὲ θεὸν τῶν φαύλων οὐκ εἰκὸς ἐπιμελεῖσθαι, findet man in denselben Zusammenhängen den Singular θεός. Daß Aristoteles unter θεοί (an der Stelle der Nikomachischen Ethik) eben die Gottheit (ohne eine Differenzierung ihrer Erscheinungsweise) meint, geht aus ihr selbst hervor und wird zudem durch die Umschreibung τὸ δὲ θεῖον ὑπολαμβάνεται βοηθεῖν τοῖς ἀδικουμένοις (aus Rhet. B, 1383 b 8) gut beleuchtet. Aristoteles will auch in 1179 a 24 ff. die Gottheit, das θεῖον also, nennen, aber er tut es durch den konventionellen Ausdruck θεοί, neben den er aber das Wort νοῦς stellt. So bedeutet das Wort θεοί an dieser Stelle die Gottheit, nicht einfach die Götter, auch wenn diese gelegentlich für die Gottheit zu stehen vermögen. In den Zusammenhängen der Ethik lag dem Stagiriten nicht so sehr an der Betonung einer bestimmten Schicht seines Gotteserlebnisses wie etwa in der Metaphysik. Daß der νοῦς auch zu dieser Zeit an der Spitze seiner Gottesvorstellung stand, wird wohl gerade durch die Bemerkung τοῦτο .... ὁ νοῦς klar. Aber auch die Götter der traditionellen Religion wollte er im Kult der Bürger geehrt wissen (EN 1163 b 16. 1164 b 5. Pol. H 1329 a 29 f.).

Exkurs

I. Düring (Aristoteles p. 189) hält Met. Λ für einen "völlig selbständigen Lehrvortrag", der in die erste Schaffensperiode des Aristoteles gehöre; er setzt das Buch Λ etwa in die Zeit von (d.h. ziemlich bald nach) περὶ φιλοσοφίας (p. 189 ff.; vgl. p. 48 ff.). Die Struktur der Gottesvorstellung, soweit sie erfaßbar ist, paßt jedenfalls zu einem so extrem frühen Ansatz von Buch Λ nicht; wir müßten denn ohne zureichenden Grund annehmen, daß das Referat bei Cicero völlig falsch ist. Die Argumentation Dürings für den extrem frühen Ansatz von Met. Λ ist durchaus nicht zwingend. Sein Argument von der thematischen Verwandtschaft einiger Schriften wiegt nicht schwer—Düring selbst sagt in anderem Zusammenhang (p. 244), daß Aristoteles „im Vorübergehen" Ansichten erwähnt, „die in anderen Schriften eine große Rolle spielen werden und also schon vorgeformt sind". Es ist doch durch nichts beweisbar, daß Aristoteles ein Problem nach den verschiedensten Seiten hin gerade in einem bestimmten Abschnitt seines Schaffens behandelt haben muß [1]). Das sprachliche

[1]) Die Probleme wurden auch offenbar immer wieder aufgegriffen, was der Beitrag von Seeck, Nachträge, 125 ff. in anderen Zusammenhängen zu zeigen

Argument sollte angesichts des in diesem Punkt recht uneinheitlichen Charakters und der Skizzenhaftigkeit von Met. Λ nicht zu stark bewertet werden. Bezüglich der Hinweise (p. 189 f.) aber ist folgendes zu sagen: die Bemerkungen ...... δι' ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶν διορίσαι (192 a 35 f. aus Phys. A, 9) und φιλοσοφίας τῆς πρώτης διορίσαι ἔργον (194 b 14, aus Phys. B 2) ermöglichen doch, wenn man sie im Zusammenhang liest, keinerlei zeitlichen Ansatz, auch nicht im Sinne einer relativen Chronologie; es steht ja nur dort geschrieben, daß es sich hier um eine Frage handelt, die zu lösen Aufgabe der πρώτη φιλοσοφία ist. Dies kann zumindest ebensogut heißen, daß Aristoteles das Problem bereits sieht, aber eben noch in anderen Zusammenhängen διορίσαι will, wie daß er es schon getan hat. Für den späteren Ansatz von Phys. A und B ist der Beweis jedenfalls nicht erbracht.

Der Hinweis in der Schrift περὶ οὐρανοῦ, 1. Buch, 277 b 9 (ἔτι δὲ καὶ διὰ τῶν ἐκ τῆς πρώτης φιλοσοφίας λόγων δειχθείη ἄν, καὶ ἐκ τῆς κύκλῳ κινήσεως ἣν ἀναγκαῖον ἀίδιον ὁμοίως ἐνταῦθα τ' εἶναι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις κόσμοις) bezieht sich offenbar auf Met. Λ 8, 1074 a 31 ff., wo aber seinerseits wieder kurz vorher Physikbücher zitiert werden (δέδεικται δ' ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ τούτων 1073 a 32). Wer dieses Kapitel zum ersten Entwurf von Met. Λ zählt (vgl. Düring, p. 191), muß entweder das 8. Buch der Physik (das Düring in die Spätzeit setzt) oder de caelo B 3 ff. (und wohl auch de caelo A 2) vor Met. Λ ansetzen, wobei die Schrift de caelo (277 b 9) ihrerseits einen Hinweis auf Met. Λ enthalten würde. Da das 8. Kapitel selbst in seinem Zeitansatz umstritten ist und Dinge zitiert, welche in De caelo A 2 und B 3 ff. besprochen werden, kann aus dem Hinweis in 277 b 9 keinesfalls ein Schluß im Sinne Dürings gezogen werden. Zudem macht dieser Hinweis (277 b 9) den Eindruck, eine Randnotiz zu sein. Nimmt man die Tatsache hinzu, daß die Schriften des Corpus Aristotelicum, auch wenn sie gut ausgefeilt waren, der stetigen Denkentwicklung unterworfen blieben [1]), kann

---

versucht; einiges wird trotz der Abstriche, die man bei der zu engen Methode Seecks machen muß, doch klar.—Um die Tatsache, daß Aristoteles einmal aufgegriffene Probleme immer wieder überdacht und behandelt hat, kommt auch nicht herum, wer Phys. VIII, wie Düring es tut, spät ansetzt; denn das Bewegungsproblem, das in Met. Λ eine wichtige Rolle spielt, wird in Phys. VIII besonders ausführlich erörtert. Die immer wiederkehrende Behandlung von Problemen ist gerade im Verhältnis von Phys. VIII und Met. Λ für die Feststellung der relativen Chronologie ein echtes Problem.

[1]) Zur allmählichen Entwicklung der 'theory of motion' vgl. Guthrie,

der einzige Hinweis, der noch dazu verdächtig erscheint, eine spätere Datierung von De caelo, welche diese Schrift nach Met. Λ ansetzt, nicht sicherstellen. Wie problematisch der überspitzt frühe Zeitansatz von Met. Λ ist, den Düring vornimmt, zeigt vielleicht gerade die Tatsache, daß F. Nuyens [1]) in einem interessanten Buch—zwanzig Jahre vorher—von der Psychologie ausgehend nicht ohne Argumente für eine radikale Spätdatierung eintreten konnte [2]).

Die Bemerkung Dürings (p. 186, Anm. 19), daß sich der Vorwurf des Philodemos im 3. Buch seiner Schrift 'Über die Götter' (ed. H. Diels, Abh. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1916, phil.-hist. Klasse 4,

---

in der Einleitung zu Aristotle, On the Heavens, 25 ff.—Easterling, Homocentric Spheres, 138 ff. hält die Lehre vom Unbewegten Beweger für einen späteren Entwicklungsstand und der ursprünglichen Fassung der Schrift περὶ οὐρανοῦ nicht zugehörig.

[1]) Nuyens, L'évolution de la psychologie. Vgl. Verbeke, Rez. z. Nuyens, 338.

[2]) Zum Verhältnis von Met. Λ und anderen Schriften vgl. Gohlke, Die Entstehung, 63 ff. Theiler, Die Entstehung der Metaphysik, 97 setzt Met. Λ nach Met. Δ, N, Phys. A; Überblick dort p. 101. Solmsen, Platonic Influences, 394, Anm. 3.—Zum Schluß des 7. Kapitels und zum 8. Kapitel von Met. Λ vgl. Düring, 191 und Untersteiner, La cronologia di Aristotele Met. XII, 8, Eudosso e Callippo, Rivista di Filologia e di istruz. Class. Bd. 94, 1966, 34 ff., der das 8. Kapitel für nicht jung hält, sondern in die gleiche Zeit wie das Buch Λ selbst setzt. Merlan, Two Theological Problems in Aristotle's Met. Λ 6-9 and De caelo A 9, Apeiron Bd. 1, 1966, 3 ff. nimmt an, daß Aristoteles schon immer das Konzept von mehreren, ewigen, unbewegten Substanzen gehabt habe.—Guthrie, The Development II, 93 f. setzt Λ 8 in die letzten sieben Jahre des Lebens des Stagiriten; vgl. Gohlke, Die Entstehung, 74 ff. und Theiler, Die Entstehung der Metaphysik, 99, der auf die Zitierweise im Imperfekt (wogegen wieder Düring 192, Anm. 52) aufmerksam macht und dafür eintritt, daß der Einschub von Λ 8 nach dem Jahre 330 stattgefunden habe.—Bei aufmerksamer Lektüre von Met. Λ zeigt sich jedenfalls (im Sinne von W. Theiler) eine Vorliebe des Aristoteles für den namentlich zitierenden Hinweis im Praesens (1069 b 23, 1071 b 32, 1072 a 3, 1072 a 5, 1072 b 31 ff. 1075 b 2); das Imperfekt gebraucht er 1070 a 18 (οὐ κακῶς Πλάτων ἔφη, vgl. aber auch textkrit. App. zur Zeile in der Edition von W. Jäger, Oxford 1963) und im 8. Kapitel (1073 b 18 ἐτίθετ', 1073 b 33 ἐτίθετο, 1073 b 36 ᾤετο). Die sprachlichen Diskrepanzen (vgl. Düring, Aristoteles, 189 ff.), die fast entschuldigende Art, in der Aristoteles im 8. Kap. (1073 a 22 f., 1073 b 13 ff.) spricht und der Eindruck des Simplikios, in Aristot. de caelo comm. 510, 31 Heib. sprechen eher für späteren Einschub des Kap. 8.—Für den Zeitansatz von Met. Λ überhaupt ist die Analyse der paronymen Beziehung von 'Theologie' zur (allgemeinen) Ontologie und des Übergangs zur analogischen Methode in den Büchern Z H Θ der Metaphysik, die Patzig, Theologie und Ontologie, 185 ff. vorgenommen hat, von großer Bedeutung. Nach dem dort ins Auge gefaßten Gesichtspunkt erscheint das sogenannte theologische Buch Λ als methodische Konsequenz der Bücher A, B, Γ und E.

Berlin 1917, p. 30, Kol. 10, 11 ff.) οὔτε ἀκινήτους ὑποληπτέον (nämlich τοὺς θεούς). οὐδὲ γὰρ ἔτι ζῷον νοεῖται τὸ τοιοῦτον auf die aristotelische Schrift περὶ φιλοσοφίας beziehe, worin er E. Bignone (L'Aristotele perduto, 2. Bd. p. 398 f.) folgt (vgl. Ph. Merlans Bedenken, Philol. Woch. 1938, 67), ist ganz unsicher. H. Diels (im Erläuterungsheft zum Text, Abh. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1916, phil.-hist. Klasse 6, Berlin 1917, p. 35) stellt sich die Frage, welchen Philosophen Philodemos meinen könnte; er findet, Xenophanes liege ihm fern, aber Aristoteles vielleicht noch ferner.

In dem offenbar auf Philodemos zurückgehenden Referat bei Cicero De nat. deor. I, 13 macht der epikureische Diskussionsredner Aristoteles eben den Vorwurf, daß sein Gott bewegt sei (*quomodo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest?*). Aber auch wenn sich Philodemos dabei auf Aristoteles, περὶ φιλοσοφίας beziehen sollte, beweist dies nicht, daß in diesem Dialog die Vorstellung vom ersten unbewegten Beweger im Sinne von Met. Λ bereits ausgeprägt gewesen wäre. Die Formulierung οὔτε ἀκίνητους ὑποληπτέον. οὐδὲ γὰρ ἔτι ζῷον νοεῖται τὸ τοιοῦτον wäre dann am ehesten als Teil einer Argumentation zu verstehen, in welcher Philodemos zeigen zu können glaubte, daß ein geistiger Gott nur unbeweglich, ein unbeweglicher Gott aber kein ζῷον sei, ein beweglicher wiederum ebensowenig glücklich sei wie ein unbewegter, der ja kein ζῷον sein könne (vgl. Philod., a.o., Kol. 10, 6 ff.). Dazu würde dann wenigstens die antithetische Struktur der Argumentation in Ciceros Schrift De nat. deor. 1, 13 (*quomodo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest ?... quo porro modo moveri carens corpore aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest?*) einigermaßen passen können, obwohl die Diskrepanz (ἀκινήτους gegenüber etwa *semper se movens!*) dadurch nicht beseitigt ist. Dürings Wunsch, daß man die Aufmerksamkeit mehr auf die Übereinstimmung von περὶ φιλοσοφίας und Met. Λ als auf die Abweichungen richten solle (p. 189), erscheint durch das hier Gesagte und durch den Vergleich der genannten Cicero-Stelle mit dem, was in Buch Λ der Metaphysik zu lesen ist, unberechtigt [1]).

[1]) Zum Zeitansatz der Schrift περὶ φιλοσοφίας vgl. auch Wilpert, Die Stellung der Schrift 'Über die Philosophie' in der Gedankenentwicklung des Aristoteles, Journ. of Hell. Studies, Bd. 77, 1957, 155 ff. Übersicht über die verschiedenen Hypothesen des Zeitansatzes jetzt bei Berti, La filosofia, 317 ff. und 401 ff. Chroust, Aristotle's Politicus: A Lost Dialogue, Rhein. Mus. Bd. 108, 1965, 350 f. setzt die Schrift περὶ φιλοσοφίας kurz nach 348/47 an.

III

THEOPHRASTOS

Vorbemerkung

O. Regenbogen äußert sich in seinem RE-Artikel Theophrastos bezüglich der vorne zitierten Cicero-Stelle folgendermaßen: „Wir wissen nicht, wo die Nachricht über T.'s Gottesbegriff Cic. nat. deor. I 35, vgl. Minucius Felix 19, 9 bei T. gestanden hat" (Suppl. Bd. 7, Sp. 1511). Diese Bemerkung setzt wohl die Annahme voraus, daß eine eigene Formulierung des Gottesbegriffes (welche nun die von Ciceros Dialogredner beanstandete Inkonsequenz enthalten hätte) in irgendeiner der Schriften Theophrasts vorgelegt worden sei. Diese Annahme hat denn auch ein gewisses Ausmaß an Wahrscheinlichkeit für sich: Wenn die Schrift περὶ θεῶν, die nach Diog. Laert. immerhin drei Bücher umfaßte, eine ausführliche Erörterung über die Götter, ihren Kult und ihre Wesenszüge enthielt, was man dem Interesse des Theophrastos entsprechend (vgl. περὶ εὐσεβείας Frg. 7, Frg. 8, wo über Apollon und seine Tendenz, kleine Opfer den größeren vorzuziehen, gehandelt wird; Frg. 2, Helios und Horen als altertümliche Götter im Kult; Frg. 12 Kypris = φιλία; Frg. 13 Menschenopfer an Kronos in Karchedon; Frg. 16 ff. Dipolieia u.ä.) [1]) vermuten darf, liegt es nahe, daß er auch die Frage nach der Gottheit überhaupt angegangen hat. Beweisbar aber ist die Voraussetzung Regenbogens nicht. Es wäre gar wohl möglich, daß das Urteil in der Schrift Ciceros, welches doch offenbar schon auf Handbücher zurückgeht, durchaus nicht eine einzige Stelle, bzw. eine Definition zur Basis hatte; es könnte sich auch um eine Anzahl von Bemerkungen in mehreren Schriften des Eresiers handeln, welche den Anlaß zur Kritik gaben. Dafür mag man vielleicht die Art des Zitates bei Cicero sprechen lassen; während die Kritik an dem aristotelischen Gottesbegriff dessen Schrift περὶ φιλοσοφίας nennt, unterbleibt ein solcher Hinweis im Falle des Theophrastos. Diese Beobachtung aber kommt fast einem argumentum ex silentio gleich und darf deshalb nur am Rande vermerkt werden.

---

[1]) Ich zitiere Theophrastos, περὶ εὐσεβείας auch im folgenden nach meiner Ausgabe (Philosophia Antiqua, Bd. 11, Leiden, Brill 1964).

Die Erörterung, welche nach dem Ort der inkriminierten Aussage gefragt hat, wollte lediglich die Problemlage umschreiben, ohne eine Entscheidung darüber zu treffen, ob der Gottesbegriff des Theophrastos nur passim in den einschlägigen Schriften zum Ausdruck kommt, oder ob wir anzunehmen haben, daß uns mit der Schrift περὶ θεῶν (vielleicht ἐγκώμια θεῶν?) auch jene Definition (oder eine Beschreibung) verlorengegangen ist. Man wird dies wohl vermuten dürfen, ein Beweis dafür aber muß ausbleiben. Für die Frage nach dem Inhalt des theophrastischen Gottesbegriffes, welcher hier in Rede zu stehen hat, ist freilich der Ort seiner Nennung nicht primär entscheidend.

Die mythischen Götter

Was sagen die erhaltenen Texte des Theophrastos über seinen Gottesbegriff aus? Es wäre ähnlich verfehlt wie im Falle des Sokrates, wollte man aus dem Streben nach einer Läuterung der religiösen Auffassungen vermuten, Theophrastos hätte nicht an die Götter seiner Heimat geglaubt. Selbstverständlich kann auch die Tatsache, daß gegen ihn die Asebie-Klage erhoben wurde, eine solche Vermutung nicht stützen. Immer wieder spricht er von Göttern (θεοί) im Plural (z.B. π.εὐσ. Frg. 7, 34. Frg. 12, 35. Frg. 13, 34. Frg. 18, 4 usw.), was also doch zumindest für *eine* Schichte seines Gottesbegriffes den Polytheismus sicherstellt. Freilich ist dadurch sein Glaube an die *mythischen* Götter seines Volkes noch nicht bewiesen, da οἱ θεοί (z.B. περὶ εὐσεβείας Frg. 2, 7) und Ausdrücke wie οἱ οὐράνιοι (z.B. π. εὐσ. Frg. 2, 4), welche sicherlich nicht einfach als jene uns aus den Mythen hinlänglich bekannten Götter verstanden werden dürfen, völlig synonym verwendet werden.

Wird das Vorhandensein des Polytheismus als solchen im Denken des Theophrastos in der oben umschriebenen Form durch die verbreitete Verwendung des Plurals θεοί schon über jeden Zweifel hinausgehoben, so präzisiert sich die Auffassung dieses Plurals in dem Sinne, daß es bei ihm auch die echte Mehrzahl von einzelnen Existenzen (im Gegensatz zum 'Sammelplural') gibt. Wir nennen hier einfach die klare Formulierung ..... ἕκαστον τῶν θεῶν (π. εὐσ. Frg. 13, 40). Dies zeigt, daß Theophrastos in einer Schicht seiner Gottesvorstellung die mythischen Götter Platz finden läßt.

Mag man trotz des etwa an das schöne Danaiden-Fragment des Aischylos (βίον Δημήτριον) erinnernden Kolorits der Stelle in der

Bezeichnung des Getreides als ὁ Δημήτριος καρπός (π.εὐσ., Frg. 2, 26 f.) den Namen der Demeter bloß metaphorisch verstehen, so führt Theophrastos (π. εὐσ. Frg. 2, 43 ff.) die πομπή für Helios und die Horen als wahrheitshältigen Beweis (μαρτυρεῖν ἔοικεν) für seine Behauptung (nämlich für die Entwicklung des Opfers aus bescheidenen Gaben von Früchten, Opfermehl usw.) an. Noch klarer aber spricht er in π. εὐσ. Frg. 3, 16 ff., wo er sagt τοιγὰρ οὖν αὐτούς, dann einundeinhalb Hesiod-Verse (Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος, οὕνεκα τιμὰς οὐκ ἐδίδουν μακάρεσσιν Opera 138 f.) in seinen Text setzt und dann mit eigenen Worten fortsetzt: οὐδ' ἀπήρχοντο τούτοις, καθάπερ ἦν δίκαιον. Hier läßt er, wenn auch in der inneren Distanz des Zitates, den Namen des Kroniden Zeus aufklingen und sieht das Opfer, über dessen Vernachlässigung der Kronide zürnte, als eine Pflicht der Gerechtigkeit (καθάπερ ἦν δίκαιον) und indirekt die Strafe des Zeus als gerecht an. Wenn in περὶ εὐσεβείας, Frg. 12, 9 ff. das Empedokles-Fragment 128 D.-K.[8] (οὐδέ τις ἦν κείνοισιν Ἄρης θεὸς οὐδὲ Κυδοιμὸς οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια) zitiert und mit ihm behauptet wird, es hätte in der Urzeit unter den Menschen nicht Ares als Gott und nicht Kydoimos, weder Zeus noch Kronos noch Poseidon geherrscht, so bedeutet dies weder für Theophrastos noch für Empedokles, daß diese Gestalten keine göttlichen Realitäten seien und daß sie etwa als bloße Erfindungen abgetan werden müßten. Selbstverständlich waren sie nach der Auffassung der Antiken immer implicite da, so wie der Sohn in den Eltern potentiell vorhanden ist. Die Theogonie (oder Kosmogonie, was durch die Auffassung der dinglichen Wirklichkeit als Komponente von Person-Bereicheinheiten dasselbe bedeutet) 'entfaltet' dann die 'angelegten' Götter, sie läßt diese ans Licht kommen, oder in der Sprache der Religion 'zur Welt kommen', geboren werden. Daß Theophrastos an der hier genannten Stelle nicht die Existenz von individuellen Göttern leugnen wollte, indem er mit Empedokles οὐδέ τις ἦν, . . . sagt, zeigt die Absicht der ganzen Stelle. Es geht ihm nicht um die Leugnung der individuellen mythischen Götter für eine frühe Periode der Menschen, sondern um die Feststellung, daß es bestimmte Götter, diejenigen nämlich, welche blutige Opfer forderten, nicht (*in actu*) gegeben hat; daß dann eben nur Kypris, die als φιλία interpretiert wird, übrigbleibt, ist akzidentiell. Es mag hier offenbleiben, was es zu bedeuten hat, daß Κύπρις (also Aphrodite, die auch im landläufigen Mythos eine Person-

Bereicheinheit war) [1]) ihrer persönlichen Wesenheit entkleidet und auf den Wirkungsbereich der mythischen Kypris (und dies nicht ohne Veränderung und Weglassung) reduziert erscheint (wodurch die Nennung der Kypris einer Metonymie bedenklich angenähert wird). Daß die Lösung doch nicht so einfach gefunden werden kann, zeigt die Verwendung von Ἄρης καὶ Κυδοιμός im Kontext des Theophrastos, dort, wo er in eigener Person spricht und fortfährt καὶ πᾶσα μάχη καὶ πολέμων ἀρχή (π. εὐσ. Frg. 12, 22) [2]).

Man wird die Nennung des πανόπτης im Frg. 13, 5 f. (π. εὐσ.) nur am Rande erwähnen, da in dem betreffenden Satz, in dem vom Opferbrauch der Juden die Rede ist (ἀναλίσκουσι τὴν θυσίαν θᾶττον, ἵνα τοῦ δεινοῦ μηδ' ὁ πανόπτης γένοιτο θεατής), vom Autor die Zwecksetzung (ἵνα . . . μηδ' ὁ πανόπτης γένοιτο θεατής) den Juden zugeschrieben wird. Freilich ist dieser Bericht in ein Lob für dieses Volk eingebettet (εἰ τὸν αὐτὸν ἡμᾶς τρόπον τις κελεύοι θύειν, ἀποσταίημεν ἂν τῆς πράξεως Frg. 13, 2 f. ἅτε φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες Frg. 13, 8), und es wird von Helios in ganz griechischer Art gesprochen; denn dieser Gott ist auch für Homer und die mykenische Zeit ein Allesseher, der denn auch im Eidopfer (Hom. Il. 3, 103 ff., bes. 3, 277 Ἠέλιος θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις) seinen festen Platz hat.

Auch die von echter Wärme getragenen Worte, die Theophrastos über die Mutter Erde (π. εὐσ. Frg. 19) findet, weisen auf die Verehrung der mythischen Götter. Wenn ich in der Ausgabe der Schrift περὶ εὐσεβείας das Wort γῆ in Zeile 4 mit kleinem Anfangsbuchstaben drucken ließ, geschah dies aus der Erwägung heraus, daß (technisch) eben nur e i n e der beiden Schreibungen möglich ist, obwohl dort beide Komponenten, die persönliche und die sachliche, gemeint sind. Die Gestalt des folgenden Satzes hat mich dann zur Kleinschreibung bewogen. Ich halte aber jetzt die Großschreibung für die bessere (also: τοῖς θεοῖς καὶ τῇ Γῇ τῇ τούτους ἀναδούσῃ). Jedenfalls aber liegt dem Ausdruck τῇ γῇ τῇ τούτους ἀναδούσῃ die Vorstellung von τῇ Γῇ τῇ τούτους ἀναδούσῃ zugrunde. Ja, es wird sogar die mythische, uns durch Hesiod (Theog. 117 f.) wohl bekannte Aussage, daß die Erde der gemeinsame Sitz (ἕδος Hesiod) der

---

[1]) Pötscher, Person-Bereichdenken, 5 ff.

[2]) Theophrastos kommt es an dieser Stelle besonders darauf an, daß an der Aphrodite-Gestalt ihre Funktion als Macht der Liebe deutlich gezeigt wird, während Ἄρης (dem νεῖκος des Empedokles vergleichbar) erst sekundäre Bedeutung zugemessen wird.

Götter ist, in der Form, daß sie der gemeinsame Herd sei, bestätigt: κοινὴ ... ἑστία (Theophr. Frg. 19). Beachtet man die eminent sakrale Funktion des Herdes in der mythischen Religion und berücksichtigt man die Existenz der Göttin Hestia, wird man die Stelle, in der Theophrastos fast mythischer spricht als Hesiod, entsprechend zu werten verstehen.

Besonders klar spricht Theophrastos in den Fragmenten 7 und 8 (π. εὐσ.). Dort belegt er eine von ihm aufgestellte Behauptung, nämlich diejenige, daß ein bescheidenes Opfer frömmer und für dauernde εὐσέβεια geeigneter sei als ein reiches, mit der Reaktion des Apollon. Theophrastos bezeichnet die im Fragment 7, 47 ff. erzählte Geschichte auch ausdrücklich als Beweis (καὶ μαρτυρεῖ γε ἡ πεῖρα). Daß es sich bei dem Erlebnis, das der Hermionier und der Thessaler mit Pythios gehabt haben soll, wirklich um den anthropomorphen Gott Apollon handelt, zeigt die Tatsache, daß dort der Apollon-Kult anerkannt und die Aussage der Pythia als authentisch angesehen wird. Bestätigung erhalten wir aber auch aus π.εὐσ., Frg. 8, 1 ff. (ἐπεὶ καὶ Ἀπόλλων παραινῶν θύειν κατὰ τὰ πάτρια, ἐπανάγειν ἔοικεν εἰς τὸ παλαιὸν ἔθος. τὸ δὲ παλαιὸν διὰ ποπάνων καὶ τῶν καρπῶν ἦν ...), wo Apollon als Vertreter des von den Vätern ererbten Kultbrauches erscheint. Es versteht sich also, daß Theophrastos den mythischen Gott, der in Delphi vornehmlich verehrt wurde, meint.

Die aufgeführten Stellen zeigen also mit großer Entschiedenheit, daß Theophrastos nicht nur Polytheist war, d.h. die Existenz mehrerer Götter anerkannt hat, sondern auch, daß er an die mythischen Götter seines Volkes geglaubt hat. In welcher Weise dieser Glaube mit anderen Überzeugungen des Eresiers verbunden war, bzw. welche Relation zwischen diesen bestanden hat, wird später zu klären sein.

Himmel und Gestirne

Neben den mythischen Göttern aber anerkennt Theophrastos auch den Himmel und die Gestirne als Gottheiten. Ganz allgemein spricht er bei der zuerst negativen Beschreibung des alten, von ihm als richtig angesehenen Kultes (indem er sagt, was man damals nicht opferte) von οἱ οὐράνιοι θεοί (π. εὐσ., Frg. 2, 3 f.). Dieselbe Bezeichnung kehrt wenige Zeilen später wieder (ταύτῃ τοὺς φαινομένους οὐρανίους θεοὺς ... τὰς τιμάς Frg. 2, 11 ff.). Was darauffolgt (τούτοις .... ὁμοιότατον), macht klar, daß nur die Gestirne unter diesen

φαινόμενοι οὐράνιοι θεοί gemeint sein können, und zugleich sieht man an der Auffassung der Himmelskörper als feuerähnliche Wesen jene Tendenz zu einer 'subtilen' Anschauung vom Himmel, welche sich auch im Glauben an seine Beseeltheit ausdrückt. Dabei nennt Theophrastos nicht einen einzelnen Stern oder einzelne Sterne Gott, sondern den bestirnten Himmel. Wie dies zu verstehen ist, ergibt sich aus Frg. 19, 8 f. π. εὐσ., wo οὐρανός durch die Apposition τὸ σύμπαν γένος τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν näher erklärt wird; der Himmel heißt nicht Sitz der Götter, sondern ist die Einheit der sichtbaren Götter. Damit stimmt auch die Auffassung der Sphären als Einheiten und im besonderen des πρῶτος οὐρανός als oberste Einheit im peripatetischen Denken gut zusammen. Die Gestirne erscheinen ihm eben durch ihre Ordnung, welche eine Vielzahl sinngemäß zusammenfaßt, als 'sichtbare' Gottheit. In ihrer Hingeordnetheit aufeinander, eben als οὐρανός, sind sie θεοί, wobei man dieses Wort als Sammelplural zu verstehen hat.

Der Nus

Und wenn wir sonst nicht wüßten, daß Theophrastos in der Nachfolge seines Lehrers Aristoteles den νοῦς als Gottheit betrachtet hat, wäre es mit Sicherheit aus dem Fragment 8 (π.εὐσ.) zu erschließen. Dort wird ja als das beste Opfer (und zwar an erster Stelle) der νοῦς καθαρός genannt. Im Sinne des Philosophen soll aber das Opfer dem Wesen der Gottheit möglichst entsprechen, was aus der Äußerung μεγίστην θυσίαν λαμβάνοντες τὴν ὀρθὴν περὶ αὐτῶν .... διάληψιν (Frg. 8, 18 f.) hervorgeht und aus der Feststellung über das Feueropfer an die Sterngötter (.... τούτοις γὰρ καὶ τὸ πῦρ ἀθάνατον ἐφύλαττον ἐν τοῖς ἱεροῖς ὡς ὃν μάλιστα αὐτοῖς ὁμοιότατον Frg. 2, 13 f.) Bestätigung erfährt. Zu vergleichen ist auch ... τῷ θειοτάτῳ γε τῶν ἐν ἡμῖν χαίροντα μάλιστα τὸν θεὸν διακειμένῳ καθαρῶς, ἅτε συγγενεῖ πεφυκότι (Frg. 9, 7 f.); für die Beziehung von θεός zu ψυχὴ ἀπαθής muß man beachten, was bereits in der Theophrastos-Ausgabe für das Verhältnis von νοῦς καθαρός und ψυχὴ ἀπαθής (S. 42 f.) gesagt wurde. Die Freude des Gottes über die reine Seele (ψυχή) darf nicht als Widerspruch zu seinem Wesen als νοῦς angesehen werden, da die reine Seele eben auf Grund der Beherrschtheit durch den νοῦς rein ist. Ist also die größte Opfergabe der νοῦς καθαρός und muß die Opfergabe dem Wesen der Gottheit entsprechen, so beweist dies, daß die Gottheit νοῦς ist. Und in der Tat belegt uns Simplikios (In Phys. 964, 34, Barbotin

Frg. XIII) für Theophrastos die Aussage ὁ νοῦς κρεῖττόν τι καὶ θειότερον, was noch über Aristoteles de anim. A 408 b 29 ὁ νοῦς θειότερόν τι καὶ ἀπαθές darin hinausgeht, daß τὸ κρεῖττον im Hellenismus als Synonymon für τὸ θεῖον verwendet wurde [1]) und somit ὁ νοῦς in zweifacher Weise als göttlich bezeichnet wird. Auch die Formulierung ἔτι δ' ἐάν τις ἐπ' αὐτὸν ἄγῃ τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν (im sogen. metaphysischen Bruchstück 7 b 22 f.) könnte dies nahelegen [2]). Dort ist von der Selbstbewegung (δοκεῖ δὲ καὶ ἡ αἴσθησις τρόπον τινὰ συναυδᾶν ὡς ἐνδεχόμενον μὴ ἀεὶ τὸ κινοῦν ἕτερον εἶναι καὶ ὃ κινεῖ διὰ τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν 7 b 19 ff.) die Rede und die Betrachtung auf den νοῦς (im allgemeinen) und auf θεός ausgedehnt. Der aufsteigenden Reihenfolge der Beobachtung und der empirischen Methode (δοκεῖ . . . ἡ αἴσθησις . . . συναυδᾶν) gemäß nennt Theophrastos zuerst den Nus im allgemeinen, der ja auch 'im' Menschen vorhanden und der Selbstbeobachtung zugänglich ist [3]).

Die Struktur des theophrastischen Gottesbegriffes

Nachdem nun die Auffassung des νοῦς als Gottheit, aber auch die der zur Einheit des Himmels zusammengefaßten Gestirne und weiters die von mythischen Göttern bei Theophrastos dargetan ist, erhebt sich die Frage, ob diese verschiedenen Anschauungen unverbunden und strukturlos nebeneinander stehen, was etwa die Bemerkung bei Cicero (de nat. deor. 1, 13, 35) nahelegen könnte, oder ob in diesem widersprüchlichen Gottesbild doch ein gewisser 'Aufbau' zu entdecken wäre. Man könnte die erste Alternative für richtig halten, hätte man nur das sogenannte metaphysische Bruchstück vor sich. Was immer dieses seiner Zielsetzung nach gewesen ist, Einleitungsessay [4]) zu einer metaphysischen Schrift oder eine Art von Vorlesungskonzept, oder, was ich für die beste Erklärung halten möchte, Konzept für eine esoterische Veran-

---

[1]) Vgl. Wilamowitz, Der Glaube d. Hell., 418.

[2]) ἔτι δ' ἐάν τις . . . . θεόν, ,,affermazione che Dio è mente . . .'', Reale, Teofrasto, 153.

[3]) ,,Mais si l'intellect humain constitue le degré inférieur d'une hiérarchie d'intelligences . . . l'idée de continuité hiérarchique implique celle de participation'', Barbotin, La théorie aristotélicienne de l'Intellect d'après Théophraste, 229, vgl. 216 ff. und Nuyens, l'évolution de la psychologie, 303. Über die Transzendenz des νοῦς vgl. Theiler, Ein vergessenes Aristoteleszeugnis, 127 f., Krämer, Geistmetaphysik, 135 u.a.

[4]) So Regenbogen, Sp. 1390.

staltung, bei welcher eben die Probleme noch zu sehr heftiger Diskussion standen — wir würden heute von der Vorbereitung für ein Seminar sprechen—jedenfalls zeigt dieses literarische Denkmal in der erhaltenen Form in vielem erst die Fragestellung, welche wohl bereits in eine Richtung der Beantwortung tendiert, aber doch die Antwort offenläßt. Man wird nicht zweifeln dürfen, daß— zumindest in der Mehrzahl der Probleme—eine Antwort gegeben wurde, aber darüber kann hier nicht weiter gehandelt werden. Soviel steht fest, daß das sogenannte metaphysische Bruchstück für die oben gestellte Frage, ob die uns bekannten Auffassungen Theophrasts über die Gottheit eine innere Struktur zeigen oder nicht, keine entsprechende Basis darstellt, sosehr auch aus dieser Schrift manche einschlägige Erkenntnisse erfließen. Anders steht es mit der Schrift περὶ εὐσεβείας. Seitdem wir nun ihren Aufbau und die streng planmäßige Anlage kennengelernt haben, vermögen wir ihre Bedeutung besser einzuschätzen. Sie ist eine sicher veröffentlichte (oder—um ganz sicher zu gehen—eine zur Veröffentlichung bestimmte) Schrift, die ein abgerundetes Bild von des Theophrastos Anschauung bietet. Wir wissen zwar nicht, wann sie abgefaßt wurde; wie schon (vgl. Theophrastos, Philos. Ant. Bd. 11, p. 122 ff.) bemerkt, bietet weder die von W. Jäger vermutete Abhängigkeit der Schrift von einer des Hekataios von Abdera noch die bei Diog. Laert. 5, 37 berichtete Klage gegen Theophrastos einen hinlänglichen Anhaltspunkt. Vielleicht liegt ein Zeitpunkt, der in den Jahren 315 oder 314 anzusetzen wäre, nahe. Besonders dann nach dem Prozeß wegen ἀσέβεια, aber auch sonst wird Theophrastos in einer zudem im allgemeinen formal ausgeglichenen Schrift mit viel Schönheit der Darstellung und feierlichem Schwung (bes. Frg. 19) gerade in einer so wichtigen Frage und besonders, wenn diese mit Gegenstand der Schrift war, nicht ungeordnet einander widersprechende Auffassungen über die Gottheit vorgetragen haben. Da wir (indirekt, vgl. vorne) dem νοῦς als Gottheit begegnen, aber auch die im οὐρανός zusammengefaßten φαινόμενοι οὐράνιοι θεοί und schließlich die mythischen Götter mit dem Prädikat der Gottheit ausgezeichnet finden, aber auch die Verteilung der Zeugnisse über den ganzen Ablauf der Schrift hin (οὐράνιοι θεοί Frg. 2, Ζεύς Frg. 3, Apollon Frg. 7 und 8, νοῦς Frg. 8, Ἄρης καὶ Κυδοιμός Frg. 12, Γῆ Frg. 19, οὐρανός Frg. 19) es unmöglich macht, anzunehmen, der Autor wolle einfach im Gange der Darstellung die Erkenntnis von den mythischen Göttern über die Sterngötter

zum νοῦς emporführen, wobei er nur die letzte Form als legitim ansähe, muß eine in der Anschauung des Eresiers gelegene Erklärung über das Nebeneinander der drei Auffassungen gesucht werden.

Auszugehen hat man dabei von der Aussage des Fragments 8, welche schon in Rede stand; wir setzen die Worte noch einmal her: ... μεγίστην θυσίαν λαμβάνοντες τὴν ὀρθὴν περὶ αὐτῶν τε καὶ τῶν πραγμάτων διάληψιν, πῶς οὐ σώφρων καὶ ὅσιος καὶ δίκαιος ἔσται; θεοῖς δὲ ἀρίστη μὲν ἀπαρχὴ νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής, οἰκεῖον δὲ καὶ τὸ μετρίων μὲν ἀπάρχεσθαι τῶν ἄλλων, μὴ παρέργως δέ, ἀλλὰ σὺν πάσῃ προθυμίᾳ (Theophr., περὶ εὐσεβείας, Fragment 8. Z. 18 ff.). Dort wird das Opfer von νοῦς καθαρός bzw. ψυχὴ ἀπαθής und das von maßvollen Gaben als Ausdruck der richtigen Gottesvorstellung angesehen. Ein schematischer Überblick kann dies noch verdeutlichen [1]:

θεοὶ ..... μεγίστην θυσίαν λαμβάνοντες τὴν ὀρθὴν περὶ αὐτῶν (= θεῶν) ... διάληψιν
θεοῖς δὲ ἀρίστη μὲν ἀπαρχὴ νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής, οἰκεῖον δὲ ...

Ist aber erstens das richtige Opfer vor allem in der richtigen Gottesvorstellung beschlossen und muß das Opfer überhaupt dem Wesen der Gottheit möglichst gerecht werden (vgl. Frg. 2) und wird zweitens als jenes richtige Opfer

a) νοῦς καθαρός
b) ψυχὴ ἀπαθής
c) die maßvolle Gabe von anderen Dingen

bezeichnet, so liegt der Schluß nahe, daß die Gottheit

a) νοῦς in der reinsten Form
b) ψυχὴ ἀπαθής ist und
c) anderen Bereichen, soferne sie Ausdruck des rechten Maßes sind, angehört.

Der Schluß, den wir gezogen haben, hat weittragende Bedeutung. Doch wenn man bedenkt, daß als größtes Opfer der richtige Gottesbegriff bezeichnet und dann explicite νοῦς καθαρός, ψυχὴ ἀπαθής und nur in dritter Linie die maßvolle Gabe (als auch noch adä-

[1]) θεοί bzw. θεοῖς ist ein Sammelplural und bedeutet etwa dasselbe wie θεός oder τὸ θεῖον. Der Plural will hier lediglich die Gottheit (in ihrer Gesamtheit und allen ihren Äußerungen) umschreiben.

quates Opfer) genannt werden, und wenn man weiters die bei den Griechen übliche Auffassung hinzunimmt, daß die Opfer für einen Gott, wie auch sein Priester eine gewissen Affinität zu diesem haben müssen, und wenn man im besonderen die Feststellungen des Theophrastos selbst (τὸ πῦρ ἀθάνατον ἐφύλαττον ἐν τοῖς ἱεροῖς ὡς ὂν μάλιστα αὐτοῖς ὁμοιότατον Frg. 2, 13 περὶ εὐσ., ... οἱ θεοί, εἰς δὲ τὸ ἦθος ἀποβλέπουσι τῶν προσιόντων, μεγίστην θυσίαν λαμβάνοντες τὴν . . . . διάληψιν Frg. 8, 17 ff. π.εὐσ. und τῷ θειοτάτῳ γε τῶν ἐν ἡμῖν χαίροντα μάλιστα τὸν θεὸν διακειμένῳ καθαρῶς, ἅτε συγγενεῖ πεφυκότι Frg. 9, 7 f. π. εὐσ.) beachtet, so ergibt sich, daß den drei Opferarten (νοῦς καθαρός, ψυχὴ ἀπαθής, τὸ μετρίων . . . . τῶν ἄλλων) zumindest in irgendeiner Weise 'entsprechende' Formen der Gottesvorstellungen zugeordnet sein müssen. Dies gewinnt an Wahrscheinlichkeit auch durch die strenge Ordnung in der Aufzählung, welche vom νοῦς (noch dazu mit dem Epitheton καθαρός versehen) über die ψυχή bis zur niedrigsten Form des Opfers, das eben auch noch adäquat ist (οἰκεῖον δὲ . . .) hinabreicht. Dabei sind uns die beiden Endglieder der Kette, die wir aus der Analogie der Opfer erschließen zu können glauben, besonders gut gesichert. Denn über νοῦς hörten wir bei Simplik., In Phys. 964, 34, daß er κρεῖττόν τι καὶ θειότερον sei, was bestens mit der Feststellung τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον (Theophr. Met. 6 a 1 f.), aber auch mit der Stellung des νοῦς im System des Aristoteles zusammengeht. Bei diesem galt ja in der Zeit von Met. Λ Gott als νοήσεως νόησις (Aristot. Met. Λ 1074 b 34) und als ζῷον ἀίδιον ἄριστον (Aristot. Met. Λ 1072 b 29).

Das andere Ende der Kette ist durch die polytheistischen, anthropomorphen Götter der Volksreligion gebildet. Sie sind durch den Sammelplural θεοί oder durch einzelne Götter vertreten; wir hören den Namen Apollons im besonderen, und wenn diese Götter auch in bestimmter Weise prinzipieller, man könnte vielleicht sogar sagen, etwas geläuterter erscheinen, als sie dort und da in der Religion des Volkes gewesen sein werden, so sind sie doch die alten Götter dieses Landes. Sie repräsentierten die Ordnung und traten für das Maß ein. Wenn es gerade Apollon ist, dem das maßvolle Opfer des Mannes aus Hermione besser gefallen habe als das übermäßige, so erkennen wir in ihm den Gott, der in der Ilias (5, 440 ff.) den andrängenden Diomedes von sich stößt und diesen die menschlichen Grenzen einzuhalten lehrt, jenen Gott, der sich in Delphi das μηδὲν ἄγαν über sein Haus geschrieben hat. Und

gerade dieser Apollon findet bei Theophrastos große Beachtung (vgl. περὶ εὐσ. Frg. 7 und 8). Hier wird die Klammer deutlich sichtbar: Was Theophrastos als die dritte Opferweise, nämlich τὸ μετρίων μὲν ἀπάρχεσθαι τῶν ἄλλων, μὴ παρέργως δέ, ἀλλὰ σὺν πάσῃ προθυμίᾳ (Frg. 8, 21 f.) bezeichnet, erscheint eben im Kult des Apollon verwirklicht. Wir hörten ja gerade, daß der Mann aus Hermione sich des Gottes Sympathie erwarb, als er wohl opferte, aber eben maßvoll (θύσαντα τῶν ψαιστῶν ἐκ τοῦ πηριδίου τοῖς τρισὶ δακτύλοις Frg. 7, 49); derselbe (anthropomorphe) Gott anerkennt jene Form des Opfers (Frg. 8, 1 ff.) und aus seiner Reaktion zieht der Eresier den Schluß, daß es auf das πλῆθος nicht ankomme, ja, daß eine große Menge von Opfergaben, was das Exempel lehre, sogar schädlich sei (vgl. Frg. 7, 50 ff.). Damit aber deckt sich genau die Forderung τὸ μετρίων μὲν ἀπάρχεσθαι τῶν ἄλλων. Die zweite Feststellung, die Theophrastos aus dem Verhalten des Apollon ableitet, nämlich daß die Gottheit auf die Haltung der Opfernden sehe (πρὸς τὸ τῶν θυόντων ἦθος .... βλέπει Frg. 7, 53 f.) stimmt ihrerseits wieder mit der Forderung μὴ παρέργως δέ, ἀλλὰ σὺν πάσῃ προθυμίᾳ zusammen.

Wir haben also gesehen, daß nach der alten Auffassung, Gleiches gehöre zu Gleichem, zu der sich Theophrastos in der Aussage über das Feueropfer an die feuerähnlichen Himmelsgötter (Frg. 2) und über die Freude der Gottheit an dem ihr Gleichenden (Frg. 9) ausdrücklich bekennt, dem Opfer des νοῦς καθαρός der göttliche νοῦς und dem Opfer von kleinen Gaben materieller Natur die anthropomorphen Götter entsprechen.

Man versteht es leicht, daß νοῦς καθαρός das entsprechende Opfer für den göttlichen νοῦς ist, aber auch, daß das materielle Opfer zu den Göttern gehört, welche im Glauben der Griechen einen, um so zu sagen, materiellen Leib besaßen und in der Volksreligion (in verschiedenen Abstufungen) der Nahrung bedurften. Schwieriger ist die Relation von Opfer und Objekt der Verehrung im Falle der ψυχὴ ἀπαθής und der ihr zugeordneten Gestirngötter. Nun hat sich an den beiden Formen der Gottheit, in denen sie einerseits als νοῦς erscheint und anderseits als anthropomorphe Götter, die in sich schon sehr wahrscheinliche Annahme, daß einer bestimmten Opferart eine Erscheinungsform der Gottheit entspricht, verifizieren lassen; dadurch haben wir die beiden Endpunkte jener Kette, die aus göttlichem νοῦς ↔ νοῦς καθαρός, Gestirngöttern ↔ ψυχὴ ἀπαθής, anthropomorphen Göttern ↔ maß-

voller Gabe besteht, ihrerseits sichergestellt. Zu klären bleibt die Weise der Affinität, welche zwischen den Gestirngöttern und der ψυχὴ ἀπαθής besteht.

Die größere Schwierigkeit, die sich uns an diesem Punkt entgegenstellt, ist offenbar bereits in der Entwicklung der Vorstellung von der Göttlichkeit des Himmels bei Aristoteles präfiguriert. Wir haben die Problematik, die darin liegt, daß dort dem οὐρανός selbst göttliche Eigenschaft zugeschrieben wird, aber anderseits die Göttlichkeit im höchsten Sinne doch nur dem ersten unbewegten Beweger zukommt, vorne angedeutet. Im Zusammenhang damit kam es noch zur Aufnahme der Vorstellung von göttlichen Sphärenbewegern, welche Aristoteles der Einzelwissenschaft zuliebe berücksichtigen zu müssen glaubte. Von solchen Gegebenheiten muß der kritische Schüler Theophrastos ausgegangen sein; aber er hat das Problem in seiner Weise neu durchdacht.

Wie steht er nun zur Frage der Beseeltheit des Himmels? Die Skizze der metaphysischen Probleme im sogen. metaphysischen Bruchstück gibt keine klare Auskunft; aber es scheint aus 6 a 10 f. (εἰ μὴ ἄρα σύμφυτον αὐτῷ [nämlich τῷ πρώτῳ οὐρανῷ] τὸ ὀρέγεσθαι—καὶ οὐθὲν κωλύει τοιαῦτ' ἄττα τῶν ὄντων ὑπάρχειν . . . .) doch hervorzugehen, daß Theophrastos den Himmel als Bewußtseinswesen angesehen hat. Der Zusammenhang mit dem Vorangegangenen (. . . . τῆς κυκλοφορίας . . . . τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον . . . . Τόδε δ'ἄν τις ἴσως ἀπορήσειεν πρὸς αὐτὸν τὸν πρῶτον οὐρανὸν ἀναφέρων . . . . .) zeigt, daß der πρῶτος οὐρανός zu den ersten Gegebenheiten der Wirklichkeit gehört, welche sich strenger Fragestellung letztlich entziehen (τάχα δὲ τοῦτο μὲν οἷον ὑπερβατόν τι καὶ ἀζήτητον 6 a, 2 f.), und die Annahme der Möglichkeit einer Analogie zur Voraussetzung hat (ἀξιοῖ γὰρ ὁ τοῦτο λέγων ἅπανθ' ὅμοια καὶ ἐν τοῖς ἀρίστοις εἶναι, μικράν τιν' ἢ μηδεμίαν ἔχοντα διαφοράν (6 a 3 ff.). Beides, die Deutung des Himmels als Bewußtseinswesen und die Auffassung dieses Bereiches als göttliche Wirklichkeit, wird durch Proklos (in Tim. 35 a = II 122, 11 Diehl) bestätigt; dieser berichtet: ἔμψυχον γὰρ καὶ αὐτὸς εἶναι δίδωσι τὸν οὐρανὸν καὶ διὰ τοῦτο θεῖον. εἰ γὰρ θεῖός ἐστι, φησί, καὶ τὴν ἀρίστην ἔχει διαγωγήν, ἔμψυχός ἐστιν. οὐδὲν γὰρ τίμιον ἄνευ ψυχῆς, ὡς ἐν τῇ Περὶ οὐρανοῦ γέγραφεν. Wir werden auch darüber informiert, daß Theophrastos dem Himmel das Prädikat des Göttlichen gegeben hat. So wichtig uns diese Nachricht ist, wollen wir nochmals die Frage vornehmen, ob der οὐρανός nach des Theophrastos Meinung, nur

θεῖος, also göttlich, oder θεός (Gott) sei. Diese Frage aber muß als zentral erachtet werden, will man sich nicht der Gefahr aussetzen, Dinge, welche nur Beziehung zum Göttlichen haben, selbst als Gottheit zu bezeichnen: denn θεός ist θεῖος, aber nicht alles, was das Prädikat θεῖος erhalten kann, ist deshalb schon als θεός bezeichnet. Hier führt eine Nachricht aus dem Protreptikos des gelehrten Klemens von Alexandria weiter; wir lesen dort, daß ὁ δὲ Ἐρέσιος . . . . πῆ μὲν οὐρανὸν πῆ δὲ πνεῦμα τὸν θεὸν ὑπονοεῖ (44). Klemens bezeugt also eindeutig die Annahme des Theophrastos, θεός erscheine bald als οὐρανός und bald als πνεῦμα. Was die Bezeichnung πνεῦμα betrifft, so haben wir es hier klärlich mit einem im christlichen Griechisch üblichen Wort für Geist (vgl. Ev. Matth. 28, 19 τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Ebenso Acta apostol. II, 4 καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου. καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς) zu tun und somit eine Umschreibung für νοῦς zu erkennen; demgegenüber kann die Vermutung von P. Steinmetz [1]), πνεῦμα bedeute die bewegte Luft, und da Wärme aufsteige, auch diese, nicht überzeugen.

Für uns bleibt in diesem Zusammenhang die Feststellung οὐρανὸν . . . . . τὸν θεὸν ὑπονοεῖ von besonderer Wichtigkeit, weil darin von einem so wichtigen Gewährsmann bezeugt wird, daß der Himmel von Theophrastos nicht nur als θεῖος, sondern auch als θεός angesehen wurde. Freilich, der Eresier selbst ist dabei noch nicht unmittelbar zu Worte gekommen. Dies geschieht aber in der Schrift περὶ εὐσεβείας. Dort setzt er im Frg. 19 zu οὐρανός die Apposition τὸ σύμπαν γένος τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν (Z. 8 f.) hinzu. Somit ist, wie schon vorne gezeigt, durch des Theophrastos eigene Worte gesichert, daß von ihm der Himmel als Einheit der himmlischen Götter aufgefaßt wurde.

Kehren wir nun zu unserem Schema zurück! Hatten der Opfergabe des νοῦς καθαρός der göttliche Nus und der Gabe von materiellen Gütern in maßvoller Weise die anthropomorphen Götter entsprochen, so muß man erst genauer zeigen, daß der Empfänger des Opfers in Form der ψυχὴ ἀπαθής wirklich der οὐρανός war. Unabhängig davon hat sich ergeben, daß die Einheit der ἐν οὐρανῷ θεοί eine Erscheinungsweise der Gottheit ist. Es liegt nahe, zwischen diesen beiden Fakten, dem Opfer der ψυχὴ ἀπαθής und den Him-

---

1) Steinmetz, Die Physik des Theophrastos, 356.

melsgöttern, eine Relation anzunehmen. Es fragt sich freilich, worin das Tertium comparationis, worin also der Assoziationspunkt besteht. Wir dürfen uns bei der Kenntnis der recht komplexen Anschauung der Peripatetiker über die Himmelssphären nicht wundern, wenn die Antwort weniger dezidiert ist als bei den beiden anderen Formen.

Zum ersten muß die Beseeltheit der Gestirne (vgl. etwa Theophr. Met. 6 a 10 ff.) genannt werden; der Himmel selbst ist in der Form des ὅλος οὐρανός nach Theophrast 8 a 6 f. τελεώτατον. Was aber wäre eine vollkommenere ψυχή als eine ἀπαθὴς ψυχή, d.h. eine vom νοῦς regierte ψυχή?

Zweitens darf die Feststellung πάλιν ἀξιωθείημεν ἀνιέναι εἰς οὐρανόν, τὸ σύμπαν γένος τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν (Frg. 19, 8 f. π.εὐσ.) dahin verstanden werden, daß der Aufstieg zu den Himmelsgöttern ein Für—ἄξιος—Befinden (vgl. ἀξιωθείημεν!) ist. Denn alle haben wohl zu opfern, sagt Theophrastos im Anschluß daran, aber nicht jeder ist gleichermaßen würdig (ἀξιόχρεως), dies zu tun. Die Würde aber hängt nach Frg. 7, 53 f. vom ἦθος des Opfernden (μᾶλλον τὸ δαιμόνιον πρὸς τὸ τῶν θυόντων ἦθος ἢ πρὸς τὸ τῶν θυομένων πλῆθος βλέπει) ab. Je vernünftiger, maßvoller jemand die materielle Gabe bringt, umso würdiger ist er, würdiger aber noch, wer in der ψυχὴ ἀπαθής selbst das Opfer erblickt. Liegt es nicht nahe anzunehmen, daß (zumindest im Idealfalle) eben jene wieder gewürdigt werden, zum Himmel, zur versammelten Familie der Himmelsgötter, emporzusteigen (Frg. 19), deren ψυχή von Extremen frei und vom νοῦς geleitet ist? Eine solche Seele besitzt das erreichbare Maximum der ἀπάθεια. Wenn das Würdigste zu den Sternen gelangt, dann haben diese offenbar dieselbe Eigenschaft.

Der Assoziationspunkt zwischen der ψυχή und dem τελεώτατον, dem sie durch ihre ἀπάθεια entspricht, liegt in einer Eigenschaft der Seele und bringt somit den οὐρανός in Beziehung mit dem Opfer der ψυχὴ ἀπαθής. Dieser Schluß schien dadurch erlaubt, daß angesichts der theophrastischen Forderung nach Beseeltheit des Himmels die Seele als εἶδος die Funktion der μορφή erfüllt und ihn zu dem macht, was er ist. Man hat ja *mutatis mutandis* ein ähnliches Wirkverhältnis, wie es zwischen ψυχή und σῶμα beim Menschen besteht, anzunehmen. Dies mag durch die Analogie zwischen πῦρ und seinem Substrat (vgl. τὸ πῦρ ..... ὡς ὂν μάλιστα αὐτοῖς ὁμοιότατον Frg. 2, 13 f.) in gewisser Hinsicht bestärkt worden sein.

Obwohl wir von Theophrastos oder über ihn nirgends die ausdrückliche Nachricht haben, daß der οὐρανός die Eigenschaft der ἀπάθεια besitzt, scheint doch die Parallele bei Aristoteles de caelo A 270 b 2 und de caelo B 284 a 14 auch für Theophrastos Geltung zu besitzen. Denn gerade dort wird das Epitheton ἀπαθές in engstem gedanklichen Zusammenhang mit der Unvergänglichkeit (ἀγήρατον .... ἀπαθές ἐστι τὸ πρῶτον τῶν σωμάτων Aristot. 270 b 2) gebraucht, welche bei Theophrastos (ταύτῃ .... ἀπαθανατίζοντες αὐτοῖς τὰς τιμάς. τούτοις γὰρ καὶ τὸ πῦρ ἀθάνατον ἐφύλαττον ἐν τοῖς ἱεροῖς ὡς ὂν μάλιστα αὐτοῖς ὁμοιότατον Frg. 2, 11 ff. π. εὐσ.), über die οὐράνιοι θεοί (indirekt durch τὸ πῦρ ἀθάνατον, das ihnen ὁμοιότατον wäre) ausgesagt wird. Auch die Beschreibung der Vollkommenheit, welche den οὐρανός menschlicher Schwierigkeiten enthebt (ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας ἐστὶν Aristot. 284 a 14), verbindet nicht nur mit dem ἀθάνατον des Frg. 2 der theophrastischen Schrift περὶ εὐσεβείας, sondern auch mit dem Fragment 19, wo davon die Rede ist, daß wir dann, „wenn wir das Ende des Lebens erreicht haben, gewürdigt werden, wieder emporzusteigen zum Himmel, zur versammelten Familie der himmlischen Götter . . .". Was aus dieser Stelle spricht, ist ja die Sehnsucht danach, einstens πάσης θνητῆς δυσχερείας entrückt zu sein und im Kreise der Himmelsgötter weilen zu dürfen.

Wenn wir als Assoziationspunkt zwischen der ψυχὴ ἀπαθής und dem Himmel (neben der Beseeltheit der Gestirne überhaupt) die ἀπάθεια der möglichst vollkommenen Seelenhaltung einerseits und anderseits die ἀπάθεια im weiteren Sinne als des jeder (vor allem der unangenehmen) Entwicklung enthobenen Zustandes verstanden haben, so darf die doppelte Deutung gerade im Falle des Theophrastos nicht als Mangel angesehen werden. Wir haben gelernt, daß der Eresier die harten Grenzen meidet und fließende Übergänge als der Wirklichkeit adäquater ansieht [1]; besonders dort, wo sich daraus ein Schichtenbau ergibt, hat er diese Form des Denkmodells vorgezogen. Für ἀπαθής bzw. ἀπαθές heißt dies, daß sich die Freiheit von aller, bes. von unangenehmer Veränderung in ἀπάθεια der Seele spiegelt; diese gewährleistet in gewisser Analogie zu Aristot. EN 1154 b 26, wo es heißt, daß sich θεός unausgesetzt in einer einfachen Freude freut (ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν), göttliche Eudaimonie. Die Enthobenheit aber geht—und damit sehen wir

[1] Vgl. Regenbogen, Sp. 1552.

die gegenseitige Beziehung noch deutlicher—auf die ψυχή, also auf das als μορφή wirkende εἶδος, welches zu dem macht, was etwas ist, zurück.

Daß für einen solchen οὐρανός bzw. für solche φαινόμενοι θεοί, welche ἀπαθής bzw. ἀπαθεῖς sind, als Opfergabe eine ψυχὴ ἀπαθής, eine ganz vom νοῦς geleitete Seele paßt, verstehen wir gut. Sie stimmt in einer sehr wesentlichen Eigenschaft (. . . . . ἀπάθειαν καὶ ἠρεμίαν περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας εἶναι τὰς ἀρετάς . . . . , um mit Aristoteles EE 1222 a 2 ff., vgl. 97 b 23 zu sprechen) mit den Himmelsgöttern überein.

Um aber einem etwaigen Vorwurf zu entgehen, müssen wir eine Frage klären, welche das Verhältnis von ἀπάθεια und ὄρεξις bzw. ἀπάθεια und ἡδονή betrifft. Bei aller Vorsicht, welche beim Vergleich mit Aristoteles am Platze ist, dürfte es nicht bedeutungslos sein, was wir dort von jenem Zusammenhang von ὄρεξις und πάθη (. . . ὀργανικὰ μέρη παρασκευάζει ἐπιτηδείως τὰ πάθη, ἡ δ' ὄρεξις τὰ πάθη, τὴν δ' ὄρεξιν ἡ φαντασία. αὕτη δὲ γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δι' αἰσθήσεως de motu anim. 702 a 17 ff.) erfahren; freilich geschieht dies in einer für unsere Frage nicht entscheidenden Form. Wichtiger scheint aber, daß ὄρεξις von ἡδονή bzw. λύπη begleitet ist und diese beiden laut Aristot. EN 1105 b 20 ff. (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη, δυνάμεις, ἕξεις . . . . λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργήν, φόβον, θράσος, φθόνον, χαράν, φιλίαν, μῖσος, πόθον, ζῆλον, ἔλεον, ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη) eben πάθη sind. Θεός bei Aristoteles aber freut sich, wie schon erwähnt, unaufhörlich in einfacher Freude (EN 1154 b 26). Freilich jene höchste und vollkommenste Form der ἀπάθεια, welche die νοήσεως νόησις selbst besitzt, schließt selbstverständlich jede ὄρεξις von vornherein aus. Bedenkt man aber auch, daß die vor allem auf das Gute gerichtete (Rhet. A 1369 a 2 f.), vom λογισμός geleitete (de anim. 433 a 24) ὄρεξις eben βούλησις ist, dann zeigt sich, daß eine solche ὄρεξις mit ἀπάθεια in weiterem Sinne durchaus verträglich ist. Die νοήσεως νόησις der aristotelischen Metaphysik (1047 b 34) ist nur νόησις und hat keinen anderen Gegenstand als die (göttliche) νόησις, ihr kann βούλησις nicht zugeschrieben werden; aber allein, wie steht es schon mit den Sphärenbewegern, die auf den ersten Beweger hingeordnet sind? Oder mit τὸ πρῶτον τῶν σωμάτων?

Der οὐρανός in theophrastischer Anschauung ist jedenfalls ἔμψυχος (vgl. auch Aristot. de caelo B 285 a 27 ff. ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν . . . .) und besitzt ὄρεξις. Selbst

Aristoteles gebraucht (besonders im sittlichen Bereich, vgl. 284 a 14) den Begriff ἀπάθεια auch in weiterem Sinne. Dies zeigt die Feststellung in EE 1222 a 2 ff. ἀπάθειαν καὶ ἠρεμίαν περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας εἶναι τὰς ἀρετάς (vgl. An. post. 97 b 23).

Entscheidende Bestätigung dafür, daß der οὐρανός bzw. die φαινόμενοι θεοί, also die Gestirne, nach des Theophrastos Ansicht ὄρεξις besitzen und dies ihrer ἀπάθεια nicht widerspricht, kommt aus dem Satze τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον (Met. 6 a 1 f.). Denn dort ist βούλησις (nämlich in der Form des βουλόμενον) selbst jenem πρῶτον zugeschrieben, das die κυκλοφορία verursachen soll. Auf den Unterschied zwischen dem ersten unbewegten Beweger des Aristoteles (in Metaph. Λ) und jenem die Kreisbewegung verursachenden πρῶτον haben bereits W. D. Ross und F. H. Fobes in ihrer Ausgabe, p. 48 hingewiesen: „This is curiously inconsequent; for from 5ª 14 onwards T. has been criticizing the theology of Aristotle, but Aristotle does not ascribe to his first mover a wish for what is best. He describes the life of the first mover as one of pure self-contemplation, in which there is no place for βούλησις. Indeed this feature of the divine life is characteristic not of Aristotle's system at all but of Plato's. It may be, however, that T. has in mind not the explicit account of the divine life in Met. Λ 9, but occasional passages in which a doctrine of divine providence is suggested, such as De Caelo 271 a 33, De Gen. et Corr. 336 b 31, Met. 984 b 15, 1075 a 15, 19, 1076 a 4". Wie auch immer die Relation zwischen πρῶτον und κυκλοφορία im theophrastischen Konzept zu verstehen sein mag—an der Stelle Met. 6 a 1 f. wird keine Entscheidung getroffen—eines bleibt sicher, daß τὸ πρῶτον καὶ θειότατον immerhin βούλησις besitzt (τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον 6 a 1 f.). Denn was unter τοῦτο in Zeile 2 gemeint ist und als vielleicht ὑπερβατόν τι καὶ ἀζήτητον bezeichnet wird, liegt auf der Hand; es ist nicht die Feststellung τὸ γὰρ δὴ πρῶτον . . . βουλόμενον, sondern die Frage nach der Kreisbewegung und ihrem Wert (bes. 5 b 26 ff., vgl. auch schon 5 b 10 ff.). Unbezweifelt bleibt die βούλησις des πρῶτον καὶ θειότατον (man beachte den Superlativ!), alles zum Besten zu führen. Hat also selbst das πρῶτον καὶ θειότατον, offenbar der νοῦς βούλησις, so darf man sich nicht wundern, daß auch der οὐρανός βούλησις—Theophrastos sagt ὄρεξις (6 a 9 f.)—selbstverständlich ἀγαθοῦ ὄρεξις, was soviel wie βούλησις ist, besitzt, ohne daß deshalb das Epitheton ἀπαθής ausgeschlossen würde. Damit

schließt sich der Kreis: besitzt der beseelte οὐρανός bei Theophrastos ὄρεξις und eignet diese Fähigkeit in Form der βούλησις (wenn auch wohl in etwas übertragener Bedeutung) selbst dem πρῶτον καὶ θειότατον, welches zweifellos durch maximale ἐνέργεια ausgezeichnet erscheint, so darf der οὐρανός, dessen ἐνέργεια auch eigens betont wird (vgl. 5 b 22 ff.), ἀπαθής heißen; umsomehr ist aber der Vergleich mit der Aussage des Aristoteles ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας ἐστὶν ὁ οὐρανός (de caelo B 284 a 14) und ἀγήρατον . . . ἀπαθές ἐστι τὸ πρῶτον τῶν σωμάτων (de caelo A 270 b 2) gestattet.

Konnten wir dem Opfer des νοῦς καθαρός als Empfänger den göttlichen νοῦς zuordnen und der maßvollen materiellen Gabe die traditionellen anthropomorphen Götter, so war die Verbindung der ψυχὴ ἀπαθής mit einem ihr affinen Empfänger von vornherein wahrscheinlich. Das Postulat der Beseeltheit des bestirnten Himmels, das Theophrastos aufgestellt hat, und der Charakter dieses vom νοῦς geleiteten οὐρανός haben die Verbindung von ψυχὴ ἀπαθής und Himmel bestätigt. Somit ergibt sich eine Klimax von Opfern, deren Wert vom maßvollen materiellen Opfer über die ψυχὴ ἀπαθής zum Höchsten, was es im menschlichen Bereich gibt, zum νοῦς καθαρός, emporsteigt. Dieser Klimax entspricht eine solche von Empfängern, deren Würde vom anthropomorphen Gott der polytheistischen Götterfamilie über den bestirnten Himmel zum πρῶτον καὶ θειότατον, zum göttlichen νοῦς, emporführt. Eine Frage, der wir schon begegneten, soll hier angeschlossen sein; es ist dies, ob wir in theophrastischer Sicht den Himmel oder einzelne Himmelsgötter als die 'mittlere Stufe' der Gottheit anzusehen haben. Im sogen. metaphysischen Bruchstück finden wir den οὐρανός (Τόδε δ' ἄν τις ἴσως ἀπορήσειεν πρὸς αὐτὸν τὸν πρῶτον οὐρανὸν ἀναφέρων, πότερον ἡ περιφορὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν αὐτοῦ καὶ ἅμα τῷ πεπαῦσθαι φθείροιτ' ἄν, ἢ εἴ περ ἐφέσει τινὶ καὶ ὀρέξει, κατὰ συμβεβηκός. εἰ μὴ ἄρα σύμφυτον αὐτῷ τὸ ὀρέγεσθαι—καὶ οὐθὲν κωλύει τοιαῦτ' ἄττα τῶν ὄντων ὑπάρχειν—ἴσως δ' ἂν εἴη καὶ ἀφελόντα τὴν ὄρεξιν ὑπὲρ αὐτῆς τῆς κινήσεως ἀπορεῖν, εἰ ἀφαιρεθεῖσα φθείροι ἂν τὸν οὐρανόν. 6 a 5 ff.). In der Schrift περὶ εὐσεβείας hören wir von den φαινόμενοι οὐράνιοι θεοί (Frg. 2, 12). Eine nähere Erklärung dieser Relation ist aus dem Fragment 19 derselben Schrift zu ersehen; dort heißt es ja: . . . . ἀνιέναι εἰς οὐρανόν, τὸ σύμπαν γένος τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν, οὓς νῦν ὁρῶντας τιμᾶν δεῖ τούτοις, ὧν συναίτιοι ἡμῖν εἰσίν . . . . . (Z. 8 ff.). Wir sehen, daß die οὐράνιοι θεοί eben τὸ σύμπαν γένος τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν und diese den οὐρανός ergeben. Die Sterngötter werden als die

den Himmel konstituierende Einheit angesehen. Das antinomische Verhältnis von Pluralität (φαινόμενοι οὐράνιοι θεοί bzw. οἱ ἐν οὐρανῷ θεοί) und Singularität (οὐρανός) ist als bipolare Einheit verstanden. Im Begriff des σύμπαν γένος τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν erscheint der Gegensatz integral aufgehoben; die Pluralität bleibt als solche erhalten, konstituiert aber eine neue Gestalt, die jener Einheit, welche das Vielfältige in sich begreift und zur größeren Form zusammenordnet. Auch dadurch steht die 'mittlere Schicht' des theophrastischen Gottesbegriffes in einer klaren Struktur: indem οὐρανός ein einziger ist, verbindet er sich dem einen νοῦς, dem πρῶτον, dem Superlativ, der nur ein einziger sein kann; indem dieser οὐρανός aber doch das σύμπαν γένος von eben vielen θεοί, der vielen Himmelskörper ist, verbindet er sich mit den traditionellen Göttern des Mythos. Solche Art der Bewältigung komplexer Gegebenheiten entspricht theophrastischem Denken, das harte Grenzen meidet.

Deshalb ist auch das Urteil des Gesprächspartners in der Schrift Ciceros, de nat. deor. 1, 13, 35 (*Nec vero Theophrasti inconstantia ferenda est; modo enim menti divinum tribuit principatum, modo caelo, tum autem signis sideribusque caelestibus*) ungerecht. Der Gegensatz von *caelo* und *signis sideribusque caelestibus* zeigt ein gröbliches Mißverständnis dessen, was Theophrastos gemeint hat. Dies entspricht letztlich der verflachenden Art, in der Cicero Philosophie betreibt. Es paßt aber auch zur Art, in der er jenen Epikureer reden läßt und dadurch charakterisiert. Der Grieche Klemens von Alexandria hat einen solchen Gegensatz, wie ihn der Debattenredner in der Schrift de natura deorum konstruiert, nicht empfunden; er spricht lediglich davon, daß der Eresier den Gott πὴ μὲν οὐρανόν, πὴ δὲ πνεῦμα nannte.

Stand die Beziehung von den Sterngöttern zum Opfer der ψυχὴ ἀπαθής zur Sprache, so gilt es nun, das Verhältnis zwischen den οὐράνιοι θεοί und den traditionellen Göttern des Mythos schlechthin zu untersuchen. Dabei bleibt uns sehr klar bewußt, daß eine säuberliche Scheidung der Vorstellungen nicht immer dem Erlebnisablauf genau entspricht. Wir erinnern dabei etwa an die berühmte Stelle aus dem platonischen Phaidros, wo Zeus die Götter anführt, Hestia aber allein unbewegt in der Mitte verbleibt: ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος. τῷ δ' ἕπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη. μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη. τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ

τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστος ἐτάχθη. πολλαὶ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θέαι τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ, ἃς θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὑτοῦ, ἕπεται δὲ ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος (246 E und 247 A) oder auch an Aristoteles, der gar den ersten unbewegten Beweger symbolisch mit jenem Zeus der Ilias gleichsetzt (Aristot. de motu anim. 699 b 35 ff. vgl. 699 a 27).

Die mythischen Götter sind durchaus innerweltliche Gegebenheiten, drücken aber schon im Mythos überhaupt ein κρεῖττον, eine besondere Machtfülle aus, welche sich in den Erscheinungsformen von Kraft, Unsterblichkeit (im Sinne des unbeschränkten μένος) und Persönlichkeit (als jenes Zentrum, das auf Grund der Freiheit grundsätzlich viele Möglichkeiten verwirklichen kann) zeigt. Diese liegt aber in der Natur (in der außermenschlichen wie bei Ge, Demeter, Zeus in seiner Funktion als 'Regner' u.ä. oder in der menschlichen wie bei Themis, Nemesis, Eris u.a.), oder besser gesagt, sie sind Erscheinungen von Kräften, welche in der Welt vorhanden, das θεῖον transparent werden lassen. Für Theophrastos sind die mythischen Götter vor allem Vertreter des Rechts (vgl. π.εὐσ. Frg. 12), der guten Gaben (vgl. π.εὐσ. Frg. 7) und des rechten Maßes (vgl. π. εὐσ., Frg. 8). Selbstverständlich gehören sie unserer Welt, dem μέσον, an. Sie hausen in unserem Bereich; wenn Apollon in Delphi durch seine Priesterin Auskunft gibt, wenn der Wettergott Zeus straft (was man aus der Perspektive des regendurstigen Südens besser verstehen kann) oder die Erde als unsere Mutter und Ernährerin bezeichnet wird und das Getreide Δημήτριος καρπός heißt, wenn zu Ehren von Helios und den Horen in Athen eine Prozession stattfindet, so gehören alle diese Götter unserer Welt an, über die sich wohl der bestirnte Himmel wölbt, aber doch in einer so erhabenen Entfernung, daß selbst Ἥλιος, der dort hinaufgehört und oben wirkt, in seiner Funktion als Kultgott auf Erden bleibt.

Alle diese Götter haben (sofern man darüber reflektierte), wie sich versteht, eine ψυχή; aber ein Zeus, der zürnt, auch wenn es ein gerechtstrafender Zorn ist (π. εὐσ., Frg. 3), hat ein πάθος, eine Ge als μήτηρ und τροφός steht in einem affektiven Verhältnis, was im besonderen aus dem Wesen der Person-Bereicheinheit Γῆ—γῆ hervorgeht; denn mit γῆ geschieht klärlich etwas, und dem Geschehen im Sachbereich entspricht zumindest im Wesentlichen auch ein Vorgang im Personalen. Πάθος—los ist aber auch jener Apollon

nicht, welchem der Hermionier, nachdem er ihm durch ein bescheidenes Opfer besonders wohlgefällig geworden war (κεχαρίσθαι), mehr opferte und dadurch verhaßt wurde (ἀπέχθοιτο). Oder soll man sich Ares und Kydoimos (Frg. 12) ohne πάθος denken?

Sosehr die mythischen Götter, wie sie Theophrastos sieht, Vertreter des Maßes sind und auf die Einhaltung dieses Maßes auch bei den Opfern sehen (vgl. bes. Frg. 7 und 8), ist ihre ψυχή nicht ἀπαθής. Sie stellen die ideale μεσότης dar, aber diese ist eben nicht frei von πάθη.

Überblicken wir nun das Ergebnis, das sich aus der Analyse jener Aussage des Peripatetikers über das beste Opfer (νοῦς, ψυχὴ ἀπαθής, μέτρια .... τῶν ἄλλων) ergeben hat! Ein dreischichtiger Gottesbegriff trat uns entgegen, dessen erste Schicht der reinste göttliche νοῦς (als κρεῖττόν τι καὶ θειότερον), dessen zweite τὸ σύμπαν γένος τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν (als οὐρανός oder als φαινόμενοι οὐράνιοι θεοί) und dessen dritte die traditionellen anthropomorphen Götter der Griechen sind. Das erste Glied der Kette bezeichnet ein rein geistiges Wesen, das zweite aber das Höchste unter den ἔμψυχα und das dritte ebenfalls hohe Wesen, deren ψυχή freilich nicht frei ist von πάθη. Die beiden obersten der drei Glieder sind dadurch aufs engste miteinander verbunden, daß der οὐρανός gemäß seiner Eigenschaft, beseelt und πάθος—los zu sein, völlig vom νοῦς geleitet wird. Seine ὄρεξις ist klärlich immer ἀγαθοῦ ὄρεξις, also βούλησις. Die beiden letzten der drei Glieder der Kette—das mittlere ist ja identisch—haben das ἔμψυχον als gemeinsames Merkmal. Freilich liegt in der Beziehung zum πάθος ein nicht unerheblicher Unterschied.

Die Struktur des Gottesbegriffes bei Theophrastos ist nach dem Paradigma des Bewußtseins gestaltet. Deshalb drängt sich der Vergleich mit dem Menschen auf. Die Gottheit, die einerseits νοῦς, anderseits πάθος—lose ψυχή und in der dritten Stufe wiederum nicht-πάθος—lose ψυχή ist, hat ein entferntes Analogon gerade im Menschen. Dieser ist nicht νοῦς, aber er hat νοῦς, er ist durch die ψυχὴ ἀπαθής auf den νοῦς hin ausgerichtet; freilich bewegen ihn die Affektionen, sodaß die Seele dazu neigt, mit πάθη behaftet zu sein. Die oberste Schicht der Gottheit als νοῦς in dessen höchster Form korreliert mit dem höchsten, nicht mehr als Seelenteil ansprechbaren Element im Menschen, mit seinem νοῦς. Die ἀπάθεια des οὐρανός bleibt Idealdisposition für die Seele, während die durchaus nicht πάθος—losen Götter des Mythos nach dem Vorbild des empirischen menschlichen Lebens gebildet sind, auch wenn sie 'bessere' Wesen

sein sollen, als es die Menschen sind (βελτίους . . . τὴν φύσιν εἶναι τοὺς θεούς Frg. 3, 4 f. κατὰ ψιλὴν τὴν τῆς ἀγαθῆς αὐτῶν ἕξεως ἐκτίμησιν Frg. 12, 47 [1]).

Unsere Analyse, welche einen Dreistufenbau des theophrastischen Gottesbegriffes ergeben hat, scheint auch durch den Vergleich mit Gedanken, die in der zeitgenössischen Auseinandersetzung von Bedeutung waren, entsprechend beleuchtet zu werden. Aristoteles ordnet in der Metaphysik Z (1028 b 24 ff.), wo er die Ansicht 'einiger Leute' über die οὐσία (ἔνιοι δέ . . . .) wiedergibt, τὰ εἴδη bzw. τοὺς ἀριθμοὺς . . . γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα an erste Stelle, dann läßt er in seinem Referat τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν und schließlich τὰ αἰσθητά folgen [1]). Die ungenaue Angabe ἔνιοι wird durch Sextus Empiricus, Adv. Mathem. 7, 147 präzisiert; dort erfahren wir, daß es Xenokrates gewesen ist, der diese Auffassung vertreten hat: τὴν αἰσθητὴν οὐσίαν als τὴν ἐντὸς οὐρανοῦ, τὴν νοητήν als πάντων τῶν ἐκτὸς οὐρανοῦ, τὴν δοξαστὴν καὶ σύνθετον als τὴν αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ. Die Umstellung in der Aufzählung darf uns nicht stören. Stellen wir die Glieder in die ursprüngliche Reihenfolge (wobei wir analog zum Referat des Aristoteles von oben beginnen), so ergibt sich: τὴν νοητήν, πάντων τῶν ἐκτὸς οὐρανοῦ, worauf τὴν σύνθετον καὶ δοξαστήν, τὴν αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ und schließlich τὴν αἰσθητὴν οὐσίαν, τὴν ἐντὸς οὐρανοῦ folgt. Die Erwähnung im sogenannten metaphysischen Bruchstück (6 b 8 f.) zeigt, daß Theophrastos davon Kenntnis hatte. Er spricht (in derselben Reihenfolge wie Sextus Empiricus) von αἰσθητά und νοητὰ καὶ μαθηματικά und von τὰ θεῖα; dies stützt auch formal die Aussage des Sextus Empiricus. Die Bezeichnung τὰ θεῖα für ἡ τοῦ οὐρανοῦ οὐσία (Aristot.) bzw. ἡ σύνθετος καὶ δοξαστή, ἡ αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ (Sextus Empiricus) wird durch des Stobaios Aussage (Θεὸν δ' εἶναι καὶ τοὺς ἀστέρας πυρώδεις 'Ολυμπίους θεούς . . . Anthol. 1, p. 36, 12 Wachsmuth) bestätigt. Wir sehen also, daß Theophrastos bestens über diese Auffassung des Xenokrates informiert war. Wir haben uns also die Diskussion solcher Fragen viel lebendiger und ausgedehnter zu denken, als wir oft meinen. Freilich möchte ich daran festhalten, daß deshalb die Autorschaft wichtiger Konzepte durchaus nicht einem anonymen Diskussionsergebnis zu weichen hat. Der Vergleich zwischen Theophrastos und Xenokrates zeigt gewisse Ähnlichkeiten, aber auch unverkennbare

---

1) Ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἴδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητά (1028 b 24 ff.).

Unterschiede. Wohl haben beide einen Dreischichtenbau aufzuweisen, aber während für Xenokrates die Stellung zum οὐρανός (nämlich 1. πάντων τῶν ἐκτὸς οὐρανοῦ, 2. ἡ αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ, 3. ἡ ἐντὸς οὐρανοῦ) bzw. der Grad und die Art der Erkennbarkeit den Klassifikationsgrund abgab, was zur Gegenüberstellung von νοητά (εἴδη, ἀριθμοί etc.), von θεία οὐσία (wenn man so zusammenziehen darf) und von αἰσθητά führte, ergab sich Theophrastos eine Stufenleiter, die vom νοῦς über das ganz von diesem geleitete ἔμψυχον zu jenem ἔμψυχον führte, das dem Materiellen viel stärker verhaftet, das Idealbild des Menschen war. Hier gibt die Skala 'menschlicher Werthaftigkeit' (νοῦς, ψυχὴ ἀπαθής, Götter von Fleisch und Blut) den Klassifikationsgrund ab und stellt somit den Aufbau der Gesamtwirklichkeit in seinen höheren Stufen einer stärker äußerlichen Ordnung des Xenokrates nach lokalen Prinzipien [1]), die freilich verschiedene Interpretationen erfahren, gegenüber. Am nächsten berühren einander die beiden Konzepte, das des Theophrastos und jenes des Xenokrates, in der noetischen Stufe; freilich bleibt die Formulierung πάντων τῶν ἐκτὸς οὐρανοῦ eine trotzdem eher äußerliche, vom Denkmodell des Räumlichen her bestimmte Qualifikation. Die αἰσθητά sind keine glückliche Bezeichnung, da doch auch der Himmel grundsätzlich ein αἰσθητόν ist; Theophrastos etwa nennt in jeder Deutlichkeit die οὐράνιοι θεοί eben φαινόμενοι. Die Bezeichnung θεῖα für den Himmel, und nur für ihn, beweist, daß das Konzept des Theophrastos und das des Xenokrates durchaus nicht identisch sind. Die Umschreibung von ἡ αὐτοῦ τοῦ οὐρανοῦ als ἡ σύνθετος καὶ δοξαστή weist dieser eine gewisse Zwischenstellung zu, während die theophrastische Reihe auch im Mittelglied einen ganz glatten Übergang vom reinen Nus zur 'menschlichen' Welt ergibt. Es ist eine Linie zu ziehen von jenen Bereichen des reinen Nus über die, in welchen wohl eine gestaltende Seele vorhanden ist, aber eine ganz und gar vom Nus gelenkte, zu jener Seele, welche von den πάθη behaftet ist. Wir haben hier auf die markanten Unterschiede, welche zwischen der Konzeption des Xenokrates und der des Theophrastos bestehen, hingewiesen; der Vergleich zwischen der Gottesvorstellung des Meisters Aristoteles

[1]) Daran ändert auch Frg. 15 H. von Xenokrates (1. νοῦς—μονάς = πρῶτος θεός, mit ἀριθμοί [Frg. 16 H.] und εἴδη, 2. δυάς = ψυχὴ τοῦ παντός, οὐρανός ! 3. στοιχεῖα = die drei anderen Elemente, 4. ἀόριστος δυάς = ὕλη) nichts. Vgl. die Übersichtstabelle bei Krämer, Geistmetaphysik, 122. Zum Verhältnis des Xenokrates zu Aristoteles vgl. Krämer, 127 ff.

und seines Schülers Theophrastos ist sehr lehrreich. Ihm muß ein eigenes Kapitel gewidmet werden.

Diese Struktur der Gesamtwirklichkeit entspricht bestens der Denkform des Theophrastos, der, wie schon öfters festgestellt, harte Grenzen scheut. Einer der zentralen Gedanken des Eresiers ist ja jener der οἰκειότης, worüber F. Dirlmeier [1]) und O. Regenbogen [2]) und mit feiner Kritik an Dirlmeiers Position C. O. Brink [3]) gehandelt haben. Auch in der Analyse im Rahmen der Ausgabe von Theophrastos, περὶ εὐσεβείας, hat sich die Methode des Theophrastos immer wieder deutlich gezeigt. Wenn der Peripatetiker im Frg. 12, 44 von ἀπαρχαί an ἀγαθοὶ ἄνδρες im Vergleich mit den wohltätigen Göttern spricht, ergibt sich daraus ein klarer Hinweis auf die Beziehung von Wohltätern und der ihnen adäquaten Gabe (vgl. auch Frg. 7, 4 ff.). Viel wichtiger aber scheint uns die Bemerkung, daß die Ägypter, welche gerade an dieser Stelle (ähnlich wie im Frg. 2, 2 f. τό γε πάντων λογιώτατον γένος καὶ τὴν ἱερωτάτην ὑπὸ τοῦ Νείλου κτισθεῖσαν χώραν κατοικοῦν) die allerweisesten (τοὺς λογιωτάτους πάντων Αἰγυπτίους Frg. 13, 12 f.) genannt werden, Götter, Menschen und Tiere als verwandt (οὕτως οἰκεῖα καὶ συγγενῆ ταῦτα [näml. τὰ λοιπὰ ζῷα = Tiere] τοῖς θεοῖς ἐνόμιζον εἶναι καὶ τοῖς ἀνθρώποις) ansehen. Das Fragment 20*, das eher der Schrift περὶ ζῴων φρονήσεως καὶ ἤθους angehört [4]), tut ausführlich die Oikeiotes zwischen Menschen und Tieren dar (wozu Frg. 11 π. εὐσ. zu vergleichen ist) und deutet, obwohl der Autor gerade in diesem Zusammenhang davon absehen will, auch die Verwandtschaft in den Grundbestandteilen mit den Pflanzen an. Hierüber aber spricht er in caus. plant. 5, 5.—So schlingt sich um die ganze Wirklichkeit das Band der οἰκειότης, an ihrer Spitze aber steht der νοῦς, der in der reinsten Form Gott ist.

Der dreischichtige Gottesbegriff des Theophrastos erweist sich als das unter dem Gesichtspunkt der οἰκειότης gesehene Konzept des

---

[1]) Dirlmeier, Die Oikeiosis.

[2]) Regenbogen, Sp. 1551 ff.

[3]) Brink, Οἰκείωσις, 123 ff. „. . . I doubt, however, whether that would satisfy Dirlmeier since he did not make the distinction between οἰκειότης and οἰκείωσις, which our sources appear to enjoin" (138 f.). Über die Relation von οἰκείωσις (stoisch) und οἰκειότης (theophrastisch) vgl. 140 f.; „Theophrastus brought natural science and ethics into a somewhat closer contact than that envisaged by Aristotle" (144). Zu allem vgl. auch Pohlenz, Grundfragen der stoisch. Philosophie, 1 ff, bes. 12 f.

[4]) Argumentation in Philos. Antiqua Bd. 11, p. 95 ff.

Aristoteles vom εἶδος. Hat der Lehrer (in Metaphysik Λ) das äußerste Extrem der Wirklichkeit, das reine εἶδος in seiner vollen Aktualität unter dem Gesichtspunkt der Persönlichkeit (νόησις) als θεός angesehen, so entfaltet sich dieses gestaltende εἶδος beim Eresier im „Schema", der οἰκειότης. Der νοῦς bleibt letzte Zielgestalt und reinste Wirklichkeit, aber auch die vom νοῦς her völlig gesteuerte und in ihm die volle Wirklichkeit erlangende ψυχὴ ἀπαθής, welche den Sterngöttern ihr Wesen gibt, macht diese zur Gottheit. Auch die mythischen Götter, deren vorgestellter Leib von einer freilich nicht—πάθος—losen ψυχή geformt wird, haben am νοῦς insofern indirekt Anteil, als dieser die höchste Form des εἶδος ist; jede ψυχή aber besitzt ein ideelles Wesen, erfüllt also beim Lebendigen die Funktion, welche beim leblosen Ding das εἶδος zu leisten hat. So erweist sich das εἶδος in seiner personalen Seinsweise als νοῦς bzw. ψυχή in der jeweils vollkommensten Gestalt als Gottheit im Sinne des Theophrastos. Daraus ergibt sich für ihn, daß die gestaltenden und zugleich bewußten Kräfte der jeweils vollkommensten Art in ihrer Seinsweise θεός sind. Hierin war Theophrastos durchaus Grieche. Dieses Volk kannte den Glauben an die creatio ex nihilo nicht. An seiner Stelle steht die Auffassung einer Weltformung aus einer vorgegebenen Materie, was, wenn die etymologische Deutung von θεός <* θεσός (vgl. θέμις) 'Ordner' u.ä. nicht trügt, gerade auch in dem griechischen Wort für Gott zum Ausdruck gekommen zu sein scheint [1]).

Es bleibt noch zu fragen, wie es zu verstehen ist, daß es bei Theophrastos gleichsam drei Arten von Gottesbegriffen gibt. Worin besteht die Gültigkeit dieses dreischichtigen Gottesbegriffes für den Eresier? Ist es so wie bei Xenophanes, wo die θεοί einfach als die der gewöhnlich menschlichen Apperzeption adäquate Erscheinung des εἷς θεός angesehen werden? Man wird den Unterschied zwischen Xenophanes, nach dessen Ansicht über allem δόκος (Frg. 34 Diels-Kranz [8]) liegt und somit die Erkenntnis der wahren Wirklichkeit in ihrem vollen Sinn von der menschlichen δόκος—Wirklichkeit trennt, nicht übersehen können [2]). Das Vertrauen in die menschliche Erkenntnis ist bei den Peripatetikern wesentlich größer. Aber trotzdem kann man aus dem Vergleich mit Xenophanes lernen. Der νοῦς ist beim Peripatetiker die volle Wirk-

---

1) Pötscher, Götter und Gottheit, 5 ff.
2) Pötscher, Zu Xenophanes, Fragment 23, 1 ff.

lichkeit, wie sie unabhängig (χωρίς) von allem existiert. Die Sterngötter bzw. der οὐρανός aber stellen als Himmelskörper diese Wirklichkeit ideellen Seins in ihrer Bezogenheit auf die materielle Wirklichkeit der Ordnung dar.

Es wird günstig sein, nun auch den Wortgebrauch von θεός, τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον bei Theophrastos darauf zu prüfen, ob der Wortgebrauch der hier vorgetragenen Struktur des Gottesbegriffes entspricht. Hier kann selbstverständlich keine schematische oder gar statistische Einordnung, sondern lediglich die Interpretation der Stellen in ihrem Zusammenhang weiterführen.

Die beiden Nennungen von τοῖς οὐρανίοις θεοῖς bzw. τοὺς φαινομένους οὐρανίους θεούς in Frg. 2, 3 f. und 2, 11 f. standen schon in Rede: τοῖς θεοῖς Frg. 2, 7 sicher, und wahrscheinlich auch τοῖς θεοῖς Frg. 2, 24 meint diese „Himmelsgötter", während τοῖς θεοῖς Frg. 2, 33 wegen Δημητρίου καρποῦ (Z. 26) und θείαν . . . . . ἐπικουρίαν usw. (Z. 30) bereits eine Einengung auf jene Götter zu zeigen scheinen, bei welchen es sich wohl um Himmelskörper (Erde, Sonne) handelt, die aber doch durch das affektive Verhältnis der Menschen zu ihnen als Person-Bereicheinheiten mythische Götter sind. Ebenso müssen die Stellen τοῖς θεοῖς Z. 38 und τοῖς αἰτίοις θεοῖς Z. 43 beurteilt werden. Der daran anschließende Satz οἷς μαρτυρεῖν ἔοικεν καὶ ἡ Ἀθήνησιν ἔτι καὶ νῦν δρωμένη πομπὴ Ἡλίου τε καὶ Ὡρῶν bestätigt diese Interpretation.

Das unmittelbar anschließende Fragment 3 bezeichnet die Gottheit, welche das Doppeldelikt der Tötung und Befleckung der Altäre bitter bestraft, als τὸ δαιμόνιον [1]). Diese allgemeinste Formulierung des Göttlichen in seiner numerischen Unbestimmtheit und mit dem an die Undurchschaubarkeit besonders gemahnenden Wort umschreibt die Reaktion der Gottheit überhaupt auf das die Gottheit schlechthin beleidigende Verhalten, das mit keiner ihrer Schichten auch nur irgendwie in Einklang gebracht werden kann. Diese Menschen halten dann—durchaus im Sinne ihres Habitus, aus dem das Doppeldelikt entstanden war—die Götter (τοὺς θεοὺς Frg. 3, 5) für minderwertig und nicht besser als die Menschen und bringen ihnen (τοῖς θεοῖς Frg. 3, 7) keine Opfer dar. Durch dieses Unrecht erweisen sie sich als das, was sie straffällig gemacht hatte, als Menschen, welche die Gottheit nicht einmal in ihrer untersten, dem Menschen am nächsten stehenden Schicht verehren.

[1]) Daß τὸ δαιμόνιον bei Theophrastos nichts mit dem biblischen Ausdruck δαιμόνιον (Ev. Io. 8, 49) zu tun hat, ist selbstverständlich.

Die beiden Nennungen von τοῦ θεοῦ in Frg. 4, 8 und 4, 9 bezeichnen klar Apollon. Nach dem Vorgang von Frg. 3 bedeutet auch τοῖς θεοῖς im Frg. 6, 8 (οὗ μὴ εὐσεβῶς τοῖς θεοῖς ἀπήρξαντο) die mythischen Götter. Diese sind ja die Empfänger von jenen Opfern, welche Ἄρης καὶ Κυδοιμὸς καὶ πᾶσα μάχη καὶ πολέμων ἀρχή (Frg. 12, 22) zur Voraussetzung haben.

Das Fragment 7 bringt einige Stellen mit οἱ θεοί, welche offenbar eine ziemlich allgemeine Bedeutung haben. Frg. 7, 8 deutet nach dem Vergleich mit den Wohltätern und durch ihre Gabe an uns, nämlich durch die καρποί (vgl. Δημητρίου Frg. 2, τροφοῦ Frg. 19, δένδρα .... ἀνέδωκεν ἡ Γῆ Frg. 2 und τοῖς αἰτίοις θεοῖς Frg. 2 mit Ἡλίου τε καὶ Ὡρῶν Frg. 2), eher auf menschenartige Wohltäter bzw. auf die Person-Bereicheinheiten Ge und Helios, aber durch diese zugleich auch auf die Gestirne. Nicht mehr als ein Sammelplural schlechthin ist es, wenn es heißt καὶ γὰρ ἄλλως πάντα μὲν τῶν θεῶν ἐστίν (Frg. 7, 30 f.); hier sind alle göttlichen Wesen, insoferne sie Beziehung zur Materie haben ('Sterngötter' und mythische Götter) direkt gemeint, der νοῦς-Gott nur in letzter Konsequenz. Er, ὁ θεός (Frg. 7, 13) hat ja Dinge dieser Welt zum Gebrauch gegeben (ἡμῖν εἰς χρῆσιν ὁ θεὸς δέδωκεν); er ist der letzte Eigentümer. Das Perfekt von δέδωκεν drückt die seit eh und je vorhandene Gegebenheit aus, eine Gegebenheit, die eben vernünftig ist, daher dem νοῦς und, wenn dieser spezifisch persönlich betrachtet wird, dem νοῦς als θεός entspricht. θεοῖς Frg. 7, 34 und οἱ θεοί Z. 47 und θεοῖς Z. 53 beziehen sich unmittelbar auf die mythischen Götter, von denen einer, nämlich Apollon, (vgl. μαρτυρεῖ γε ἡ πεῖρα Z. 46) in Zeile 47 ff. Stellung nimmt. Freilich darf man nicht übersehen, daß θεοί in Zeile 53 (aber auch Z. 47) die Götter als deutlichere Erscheinung der Gottheit überhaupt meint.

Die Gottheit überhaupt, τὸ δαιμόνιον, schaut mehr auf die Einstellung der Opfernden als auf die Menge der geopferten Gaben (Frg. 7, 53 f.). Man wird einwenden, daß der νοῦς-Gott, um ihn so zu nennen, grundsätzlich und überhaupt nicht auf τὸ τῶν θυομένων πλῆθος blickt, und auch die „Sterngötter" unbeeinflußt vom irdischen Geschehen leben, wiewohl es von vornherein nicht sinnlos wäre, ihnen materielle Opfer darzubringen, wie die alten Ägypter dies taten (Frg. 2), da der οὐρανός doch Materie [1]) an sich hat. Wir hören nun die allgemeine Aussage, daß τὸ δαιμόνιον mehr auf τὸ

---

[1]) Vgl. Metaph. 1050 b 21.

τῶν θυόντων ἦθος als auf das πλῆθος der Opfergaben sieht. Die mythischen Götter aber wollen das materielle Opfer, freilich im rechten Maß. Ihnen wäre das bloße ἦθος, was aus Frg. 3, 5 ff. (οὕτως οἱ μὲν ἄθυτοι φαίνονται γενέσθαι τινές, οὐδεμίαν ἀπαρχὴν τῶν ὑπαρχόντων ποιούμενοι τοῖς θεοῖς .... διὸ Θῶες μὲν οἱ ἐν μεθορίοις Θρᾴκης οἰκήσαντες μηδενὸς ἀπαρχόμενοι μηδὲ θύοντες, ἀνάρπαστοι κατ' ἐκεῖνον ἐγένοντο τὸν χρόνον ἐξ ἀνθρώπων .... u.s.w.), 7, 46 f. (καὶ μαρτυρεῖ γε ἡ πεῖρα, ὅτι χαίρουσιν τούτῳ οἱ θεοὶ ἢ τῷ πολυδαπάνῳ. οὐ γὰρ ἄν ποτε ....), 9, 1 ff. (δεῖ .... καθηραμένους τὸ ἦθος ἰέναι θύσοντας τοῖς θεοῖς θεοφιλεῖς ταύτας τὰς θυσίας ...) und Frg. 10 (χρὴ τοίνυν τὸν μέλλοντα θαυμασθήσεσθαι περὶ τὸ θεῖον φιλοθύτην εἶναι μὴ τῷ πολλὰ θύειν ἀλλὰ τῷ πυκνὰ τιμᾶν τὸ θεῖον. τὸ μὲν γὰρ εὐπορίας, τὸ δ' ὁσιότητος σημεῖον.) hervorgeht, zu wenig; sie wünschen das ehrende, maßvolle Opfer in bereiter Haltung. Aus dem Tatbestand des mehrschichtigen Gottesbegriffes heraus wird das sonst sinnlose Wort μᾶλλον (Frg. 7, 53) verständlich. Ohne diese unsere Annahme bliebe es unerklärbar, daß die Gottheit zwar mehr auf das ἦθος, aber doch auch auf das πλῆθος, d.h. überhaupt auf materielle Gaben Wert legt, während doch im Fragment 8 als ἀρίστη ἀπαρχή der νοῦς καθαρός und die ψυχὴ ἀπαθής bezeichnet, das materielle Opfer aber nur auch zugelassen wird. Gehören die im Frg. 8 aufgezählten Opfer verschiedenen Schichten der Gottheit an, wird die Aussage in Frg. 7, 53 f. sinnvoll; das Wort μᾶλλον deutet das Übergewicht des ἦθος gegenüber der materiellen, nur von den mythischen Göttern geforderten Gabe gut an.—Wenn es an der besprochenen Stelle heißt, die Gottheit schaue mehr auf die Haltung als auf die Quantität der Opfergaben, so taucht noch ein scheinbarer Widerspruch zur vorangegangenen Erörterung im Fragment 7 und zu dem Beispiel aus Delphi auf. Die Götter, unter ihnen Apollon, sahen doch gar wohl auf die Quantität der Opfergaben, nämlich darauf, daß diese nicht zuviel und zu kostspielig wären. Die Formulierung μᾶλλον ... πρὸς τὸ .... ἦθος ἢ πρὸς τὸ .... πλῆθος βλέπει kann also nur bedeuten: Apollon und die anderen mythischen Götter sehen mehr auf das ἦθος und nicht darauf, daß die Menge der materiellen Opfer groß ist.

Das Fragment 8 bietet eine Reihe von θεός—Stellen; θεοὺς χαίρειν (Z. 13) und τοῖς θεοῖς (Z. 15) sind durch ihre enge Verbindung mit dem Tieropfer klar als die mythischen Götter ausgewiesen. Diese stehen auch im Worte τὸ θεῖον (Z. 10) in Rede, freilich unter dem Aspekt der Gottheit (überhaupt und somit auch unter dem

Aspekt der Gottheit an den mythischen Göttern), welche gewisse Menschen bestechen zu können glaubten (ὑπόληψιν τοῦ δεκάζειν δύνασθαι τὸ θεῖον) [1]). Die mythischen Götter—im konkreten Falle Apollon—sind es, welche das übermäßige Opfer ablehnen; sie brauchen es nicht (τούτων χρείαν οὐκ ἔχουσιν οἱ θεοί Z. 17). Wenn in Z. 17 f. dasselbe über θεοί ausgesagt wird, nämlich εἰς δὲ τὸ ἦθος ἀποβλέπουσι τῶν προσιόντων, wie Frg. 7, 53 über das δαιμόνιον (nämlich μᾶλλον τὸ δαιμόνιον πρὸς τὸ τῶν θυόντων ἦθος ἢ πρὸς τὸ τῶν θυομένων πλῆθος βλέπει) zeigt dies, daß θεοί, obwohl die mythischen Götter bedeutend, diese hier doch als Exponenten der Gottheit überhaupt meint. Diese Funktion wird im zweiten Teil des Satzes (μεγίστην θυσίαν λαμβάνοντες τὴν ὀρθὴν .... 18 f.) noch deutlicher. Vollends zur Bedeutung 'Gottheit' gelangt der Sammelplural θεοῖς Frg. 8, 20, wenn dort die Opfer nach ihrem Wert eingestuft erscheinen: θεοῖς δὲ ἀρίστη μὲν ἀπαρχὴ νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής, οἰκεῖον δὲ καὶ τὸ μετρίων μὲν ἀπάρχεσθαι τῶν ἄλλων, μὴ παρέργως δέ, ἀλλὰ σὺν πάσῃ προθυμίᾳ. Daß hier unter θεοῖς nicht die mythischen Götter gemeint sein können, ergibt sich schon auf den ersten Blick aus dem Opfer des νοῦς καθαρός. Es ist völlig unmöglich, anzunehmen, Götter, die selbst nicht νοῦς καθαρός *sind*, sollten νοῦς καθαρός als Opfer erhalten. Klar bedeutet θεοῖς in Z. 20 'die Götter' = 'die Gottheit' (nach den phänomenalistisch nächstliegenden Formen der Gottheit, welche auch im Ablauf der Erörterung gerade erwähnt waren, benannt).

Wie sehr die θεοί (Götter) die im Kult bedeutsamen Erscheinungen der Gottheit sind, sehen wir aus dem Fragment 9, 1 ff. (δεῖ .... ἰέναι θύσοντας τοῖς θεοῖς θεοφιλεῖς ταύτας τὰς θυσίας προσάγοντας ....). Den jeweils im Kult zu verehrenden (mythischen) Gott meint τὸν θεόν Frg. 9, 7 und ὁ θεός Z. 12. Nicht eine Fülle von Opfern (οὐ τῷ εὐόγκῳ .... τῶν θυσιῶν) wünscht ja dieser, aber er will doch eine kleine Opferspende von der alltäglichen Speise (vgl. Z. 12 ff.); freilich sieht er noch mehr auf die innere Reinheit, auf die reine Disposition (vgl. Z. 8 ff., bes. Z. 7 f.) der Seele. In diesem Zusammenhang wird die ψυχή als das Göttlichste in uns (τῷ θειοτάτῳ γε τῶν ἐν ἡμῖν) bezeichnet. Man wird fürs erste vielleicht verwundert sein, daß die ψυχή und nicht der νοῦς als θειότατον genannt wird. Der νοῦς, der ja von außen kommt (χωρίς) und daher durch τῶν ἐν ἡμῖν weniger gut ausgedrückt werden könnte, wird nicht

---

[1]) Vgl. π.εὐσ., Frg. 10.

eigens ins Blickfeld gerückt; worum es an dieser Stelle geht, ist die Verwandtschaft von ψυχή und Wesen des Kultgottes. Da als oberer Beziehungspunkt in dieser einzelnen Aussage das Wesen des mythischen Kultgottes gewählt wurde, ergibt sich als θειότατον die Göttlichkeit dieses Gottes, also eine edle ψυχή, die eben ein Gott besitzen soll. In diesem Sinne erscheint also auch die reine menschliche ψυχή als das dem (Kult-) Gott ähnlichste, als θειότατον.

Zur Nennung von τὸ θεῖον in Fragment 10 verweise ich auf das über τὸ θεῖον in Frg. 8, 10 Gesagte.

θεός-Stellen in der Bedeutung von mythischen Göttern bietet das Fragment 12 in großer Zahl; θεός, Zeile 9, im Empedokles-Vers ist durch Ἄρης, Κυδοιμός usw. eindeutig bestimmt. Ebenso erkennt man die Bedeutung von (τοῖς) θεοῖς Z. 35, Z. 37, Z. 40, Z. 48, Z. 61, Z. 64, Z. 68, Z. 74, Z. 80 an der Verbindung mit dem Gedanken an das Tieropfer; die Wörter θεός Z. 50 und τὸν θεόν Z. 66 meinen den jeweiligen Kultgott. Die beiden Nennungen τοῖς θεοῖς Z. 43 und τοὺς θεούς Z. 45 drücken die (vgl. θυτέον Z. 43) mythischen, bzw. kultlichen Götter—was hier dasselbe ist—aus, auch wenn die Wesensfrage, die ihres Gottheit-Seins, stark durchschimmert, was in ἐπὶ προστασίας τοῦ θείου Z. 71 noch viel deutlicher wird.

Im Frg. 13, 8 wird über die Juden ausgesagt, daß sie miteinander über das θεῖον sprechen und die Sterne betrachten, wobei sie zum Himmel blicken und beten. Aus den genannten Bestimmungsstücken ergibt sich die Bedeutung von τὸ θεῖον an dieser Stelle. Selbstverständlich war dem Theophrastos der jüdische Monotheismus bekannt; auch lag nach seiner Vorstellungswelt eine Beziehungsetzung des im Himmel wohnenden Gottes mit den Sternen nahe. Dies alles bleibt aber nur angedeutet—eben im Worte τὸ θεῖον—, ohne daß die Gedanken durchgeführt würden. Auch der deutliche Persönlichkeitscharakter des Gottes der Juden bleibt unausgedrückt, dafür wird das Fehlen von mythischen Elementen durch das für griechische Auffassung dazu besonders geeignete Wort τὸ θεῖον angezeigt.

Instruktiv ist aber auch der Vergleich mit οἱ θεοί in den Äußerungen τὰς τούτων εἰκόνας μιμήματα τῶν θεῶν Frg. 13, 14 und οἰκεῖα καὶ συγγενῆ ταῦτα τοῖς θεοῖς ἐνόμιζον εἶναι . . . Z. 14 f. über die Religion der Ägypter, in der die Tiergötter—den mythischen anthropomorphen im Wesentlichen gut vergleichbar— eine große Rolle spielten. Der Zusammenhang legt auch für τοῖς θεοῖς Frg. 13, 15 als Bedeutung die der mythischen Götter nahe, während τὸ

δαιμόνιον, zu dem sich die verzagte Bitte vor dem ersten animalischen Opfer wendet, auch über die Götter hinaus auf die gerade in dieser an tragische Not erinnernden Situation undurchsichtige Gottheit weist. Aber die Empfänger der Opfer sind die Götter (Frg. 13, 34). Schwierig ist die Entscheidung für τοῖς θεοῖς Frg. 13, 16, τοῖς θεοῖς Frg. 13, 37, τῶν θεῶν Z. 40 und τοῖς θεοῖς Frg. 16, 3; ich würde am ehesten doch an die anthropomorphen θεοί denken, wie sie auch im Frg. 14 wieder erscheinen. Ebenso im Frg. 18, 4; dort meint τοῖς θεοῖς nach der Parallelität mit τὸν θεόν Z. 10, der klärlich nur Apollon sein kann (vgl. ἀνεῖλεν ἡ Πυθία), offenbar die mythischen Götter.

Eine krönende Zusammenschau aber von allen den Formen, in denen das Göttliche im Laufe der Schrift περὶ εὐσεβείας erschienen ist, bietet das dem Schlußteil angehörige Fragment 19. Mit einem Blick auf das Allgemeine (vgl. οὕτως οὔτε τὸ παλαιὸν ὅσιον ἦν . . . . νῦν τε . . . . Frg. 18, 40 f. und τῶν ἀνθρώπων ἕκαστος Frg. 19, 2) wird das reine Opfer an das δαιμόνιον (Z. 2) empfohlen und die Förderung von seiten der θεοί in Z. 3 in Aussicht gestellt. Als größte Förderung aber wird das Geschenk, welches die Menschen in den Früchten erhalten, bezeichnet; von diesen nur sollten sie denn auch den (anthropomorphen) Göttern (τοῖς θεοῖς Z. 4) opfern. Sind die θεοί primär die anthropomorphen Götter, wobei Helios etwa die Brücke zu den mitgemeinten φαινόμενοι οὐράνιοι θεοί bildet, so scheint im Worte δαιμονίῳ auch die Gottheit in ihrer Fülle und Undurchschaubarkeit transparent zu werden. Wenn die Erde (Γῆ und γῆ zugleich) καὶ τῶν θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἑστία (Z. 5) heißt, so meint Theophrastos unter θεῶν nach dem Vorbild des Hesiod selbstverständlich die mythischen Götter. Das Leben auf dieser Welt, wo wir nach der Auffassung des Eresiers gleichsam mit den Göttern (des Mythos) zusammen an einem Herd hausen, ist aber nur ein Durchgangsstadium. Nach diesem Leben sollen die Menschen—und er sagt dies in betont religiös-feierlicher Art—wieder zum Himmel emporsteigen, der als τὸ σύμπαν γένος τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν, οὓς νῦν ὁρῶντας τιμᾶν δεῖ τούτοις, ὧν συναίτιοι ἡμῖν εἰσίν (Frg. 19, 8 ff.) bezeichnet wird. Die in ihrer Einheit den Himmel bildenden φαινόμενοι οὐράνιοι θεοί sind denn die höhere Form des Göttlichen; daß die Menschen dessen gewürdigt werden mögen (ἀξιωθείημεν), ist der feierliche Wunsch des Theophrastos.—Ohne besondere Spezifizierung wird θεοῖς Z. 11 und τοῖς θεοῖς Z. 12 f. verwendet.

Überblickt man also die θεός—, θεοί—, θεῖον—bzw. δαιμόνιον—Stellen, so zeigt sich eine markante Verwendung von τὸ θεῖον für die Gottheit, wo diese an ihren Erscheinungsformen besonders betont werden soll (Frg. 8, Frg. 10, Frg. 12, Frg. 13); dasselbe gilt für τὸ δαιμόνιον in seiner summarischen Unbestimmtheit mit dem Zusatz, daß ihre geheimnisvolle Wirklichkeit ins Blickfeld gerückt wird (Frg. 3, Frg. 7, Frg. 13, Frg. 19). Das Wort ὁ θεός wird jedesmal für einen bestimmten (mythischen) Gott gebraucht (z.B. Frg. 9, 7. 9, 10, 12, 66), während οἱ θεοί oder θεοί die klare Bedeutung der den οὐρανός bildenden Götter (οὐράνιοι θεοί Frg. 2, 3 f., Frg. 2, 11 f. τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν Frg. 19, 9), die der mythischen Kultgötter (Frg. 3, 7. Frg. 6, 8. Frg. 8, 13 usw.) und die des Sammelplurals, ohne nähere Bestimmung oder Bestimmbarkeit (Frg. 7, 13. Frg. 8, 20. Frg. 19, 11. Frg. 19, 12 f.) besitzt.

Fügt man das Wenige hinzu, was andere Schriften des Theophrastos diesbezüglich bieten, ergänzt sich das Bild erfreulicherweise gerade in den Punkten, welche in der Schrift περὶ εὐσεβείας weniger klar werden. Die folgenden Stellen sollen hier kurz im Zusammenhang angeführt werden. War wohl die Gottheit des νοῦς aus dem Fragment 8 zu erschließen und aus dem Denken des Aristoteles bekannt, so bestätigt Theophr. Met. 7 b 22 f. (ἔτι δ' ἐάν τις ἐπ' αὐτὸν ἄγῃ τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν) das Ergebnis. Man vergleiche auch Met. 11 b 8 ff. (... οὐδὲ τὸν θεόν, ὅσοι τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσιν, δύνασθαι πάντ' εἰς τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ' εἴπερ, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται. und Met. 4 b 13 ff. ἀνάγκη .... ὑπεροχῇ τῶν ἄλλων λαμβάνειν, ὥσπερ ἂν εἰ τὸν θεόν. θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχή. Weiters berichtet Klemens von Alexandrien, Protreptikos 44 (Protr. 14 Wi), daß Theophrastos das πνεῦμα (was in christlicher Diktion soviel wie νοῦς zu bedeuten hat) als Gott bezeichnet (Ὁ δὲ Ἐρέσιος ... πῇ μὲν οὐρανὸν πῇ δὲ πνεῦμα τὸν θεὸν ὑπονοεῖ). Auch scheint die Behauptung τὸ γὰρ δὴ πρῶτον (vgl. θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχή, δι' ἧς ἅπαντα καὶ ἔστι καὶ διαμένει Theophr. Met. 4 b 15 f.) καὶ θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον (Met. 6 a 1 f.) auf die Funktion des νοῦς, das ihm Zugeordnete seiner Vollendung zuzuführen, zu gehen. Wir fügen noch die Bezeichnung des νοῦς als θειότατον καὶ κρεῖττον hinzu [1]).

---

[1]) Zu vergleichen ist aber auch die Aussage des Aristoteles, Gott sei νοῦς oder etwas noch Höheres, was soviel wie der νοῦς in seiner jede Spekulation übersteigenden Vollendung bedeutet.

Aus den Charakteren des Theophrastos sind wenige θεός—Stellen zu nennen (9,2. 15,11. 16,11. 21,11. 25,2), welche alle der Vorstellungswelt der Volksreligion angehören.

Vergleich zwischen Aristoteles und Theophrastos

Wir haben weiter vorne den Gottesbegriff des Aristoteles und nun den seines Schülers und Nachfolgers im Scholarchat des Peripatos näher besehen. Dies schien uns unerläßlich, weil eben der Gottesbegriff, wie man gerade heute [1]) nicht oft genug sagen kann, Zentralpunkt jeder Religion ist. Es war auch wichtig, den Gottesbegriff des älteren Peripatetikers zu analysieren, da eine solche Untersuchung neben dem Eigenwert der Erkenntnis der aristotelischen Gottesidee auch die Vorstellungen beleuchtet, welche Theophrastos im Rahmen der Schule unmittelbar beeinflußt haben. Dies gilt umsomehr, als die Forschungs- und Denkarbeit in der peripatetischen Schule moderne Methoden, die wir heute Team-Work zu nennen pflegen, in einiger Hinsicht vorweggenommen haben. Wir können die Bedeutung der Diskussion in der damaligen Zeit gar nicht hoch genug anschlagen. Die fortschreitende Forschung zeigt uns das rege Leben und den ständigen Gedankenaustausch unter den Philosophen.

Konfrontieren wir nun noch kurz die Gottesvorstellung des Aristoteles mit der des Theophrastos, so zeigen sich einige markante Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede. Beide Philosophen stellen an die Spitze ihrer Gottesidee den νοῦς, dem sie die vollste Form der Göttlichkeit zuerkennen; wir erinnern uns an die Formulierung des Aristoteles in seiner Schrift περὶ εὐχῆς, wo es heißt: ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ (Frg. 49 Rose) und an das Referat bei Cicero, de nat. deor. 1, 13, 33. Diesen Jugendschriften tritt die repräsentative Äußerung aus der Metaphysik zur Seite, wo vom Gott die Rede ist, der nur sich selbst denken kann, damit auch das Objekt des Denkens das Höchste sei (αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις 1074 b 33 f.). Auch Theophrastos weiß nichts Größeres zu finden als den gött-

[1]) Wir meinen hier eine Forschungsrichtung in der griechischen und vor allem in der römischen Religionsgeschichte, welche die Bedeutung von unpersönlichen Kraftvorstellungen (orenda, mana) überschätzt. Selbstverständlich spielt diese Vorstellung eine gewisse Rolle (bei den Römern eine größere als bei den Griechen), aber sie geht eben doch u.a. neben der Vorstellung von persönlichen Göttern her. Zum Problem vgl. etwa Gymn., Bd. 66, 1959, p. 353 ff.

lichen Nus; wie nahe die beiden Begriffe νοῦς und θεός in der Vorstellung des Eresiers verbunden sind, sehen wir aus dem Satz ἔτι δ' ἐάν τις ἐπ' αὐτὸν ἄγῃ τὸν νοῦν καὶ τὸν θεόν (Met. 9 b 22 f.). Beide Denker haben also im νοῦς die Fülle der Gottheit erblickt.

Freilich darf man auch den Unterschied nicht ganz außer acht lassen, der darin bestehen könnte, daß—freilich wenn uns die Überlieferung richtig informiert—Theophrastos vielleicht doch nie den Nus so ausschließlich in den Mittelpunkt gerückt hat, wie dies Aristoteles im Buche Λ der Metaphysik (vor der Einfügung des 8. Kapitels) getan hat. Bei Theophrastos scheint der Nus wohl immer die Spitze göttlicher Wirklichkeit gewesen zu sein, aber jene einzigartige Betonung dürfte dieser nicht erfahren haben. Dafür würde die Denkstruktur des Eresiers, welche unter dem Gesichtspunkt der οἰκειότης [1]) fließende Übergänge scharfen Gegensätzen vorzog [2]) und einen Schichtenbau der Gesamtwirklichkeit annahm, aber doch auch die fortschreitende Entwicklung der peripatetischen Philosophie hin zu den Einzelwissenschaften sprechen [3]). Im Sinne der letztgenannten Entwicklung lag ja auch bei Aristoteles die stärkere Beachtung der einzelnen Himmelssphären und im Anschluß daran die Einführung von göttlichen Wesenheiten, die jene einzelnen Bewegungen hervorbringen sollten (Met. Λ 8). So sehr selbstverständlich es ist, daß die Einzelwissenschaften durchaus nicht die Annahme eines Polytheismus empfehlen, so konnte die diskursive Denkentfaltung bei Philosophen, die einem Volk mit polytheistischer Religion angehörten, doch leicht zur Annahme von mehreren göttlichen Wesenheiten führen und überhaupt einer pluralistischen Form des stufenweise angeordneten Gottesbildes förderlich sein. Freilich haben wir uns der prekären Quellenlage bewußt zu bleiben.

Damit aber sind wir bei den Gestirngöttern angelangt. Sie spielen im Weltbild des jungen Aristoteles (*caelum, ardor caeli, astra*; *mundus* vgl. Cic., de nat. deor. 1,13. 2,15 f. Sen., quaest. nat. 7, 30, 1) eine große Rolle; aber auch später kehrt die Vorstellung von der Göttlichkeit der Gestirne (1074 a 30), bes. aber in

---

[1]) Zum Unterschied von οἰκειότης und οἰκείωσις vgl. vorne 98, Anm. 3.

[2]) Vgl. Regenbogen, Sp. 1552.

[3]) Die schwierige Frage, wie im einzelnen Theophrastos zum Konzept des ersten unbewegten Bewegers gestanden hat, kann hier wegbleiben. Es handelt sich dabei letztlich um keine religiöse, ja nicht einmal um eine metaphysische Frage im engeren Sinne, sondern eher noch um eine physikalische.

veränderter Form als die göttlichen Sphärenbeweger (1073 a 30 ff.) wieder. Theophrastos hat die φαινόμενοι θεοί als Einheit des Himmels angesehen und ihre Verehrung gefordert: οὕτως γὰρ τῆς τοῦ βίου καταστροφῆς τυχόντες πάλιν ἀξιωθείημεν ἀνιέναι εἰς οὐρανόν, τὸ σύμπαν γένος τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν, οὓς νῦν ὁρῶντας τιμᾶν δεῖ .... (π.εὐσ. Frg. 19, 7 ff.).

Am deutlichsten aber sieht man den Unterschied zwischen Aristoteles und Theophrastos in ihrer Beurteilung der traditionellen Götter des griechischen Mythos und Kultus. Aus der Frühzeit des Aristoteles wissen wir, daß er—wenn auch sicherlich mit Akzentverlagerungen — mit sehr viel Achtung von jenen Vorstellungen gesprochen hat, welche der Väterreligion vertraut waren. Wir hören vom Betreten der Tempel (*si intramus templa compositi, ...* Sen. quaest. nat. 7, 30, 1) oder davon, daß die Menschen, wenn sie lange unter der Erde gelebt hätten, dann aber emporsteigen hätten können, beim Anblick des Himmels die Überzeugung gewinnen würden, daß es Götter gäbe und diese so große Werke hervorgebracht hätten (*quae cum viderent profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur.* Cic. de nat. deor. 2, 37, 95). Sicherlich hat man hier an Götter zu denken, deren Bereich eben der Himmel und die Himmelskörper sind, aber Οὐρανός—οὐρανός, oder Ἥλιος—ἥλιος, Σελήνη—σελήνη, Νύξ—νύξ, Νεφέλη—νεφέλη, etwa auch Ἕως—ἕως und Γῆ—γῆ sind eben als Person-Bereicheinheiten [1]) Gegebenheiten der traditionellen polytheistischen Religion; sie waren im Mythos und z.T. auch im Kult von Bedeutung. Bei Aristoteles tritt alles, was Mythos und Kult von diesen Göttern wußten, ziemlich weit in den Hintergrund; was für ihn bleibt, ist vor allem ihre Gottheit und ihr Wesen als Himmelskörper oder als sphärische Erscheinung.

Fast dieselbe Auffassung finden wir auch im 8. Kapitel von Metaphysik Λ. Dort erscheinen die Sphärenbeweger (1074 b 3) als Götter. Was sonst noch an diese πρῶται οὐσίαι (ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, 1074 b 8 f.) angehängt wurde, gilt ihm eben als Mythos (τὰ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται 1074 b 3 f.). Dieser dient nur dazu, bei der breiten Masse die Existenz von πρῶται οὐσίαι glaubhaft zu machen (πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν), aber er ist nicht selbst wahr. Sosehr es

---

[1]) Zum Problem dieser Gattung von Gottheiten vgl. Pötscher, Person-Bereich-Denken, 5 ff.; Heubeck, 67.

Vorteile bringe (πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν 1074 b 5), wenn das Volk an Götter glaube, wie sie der Mythos in bunten Farben menschenähnlicher oder tiergestaltiger Existenz schildert, so bleibt dem Philosophen doch an Wahrheitsgehalt nur ihre Göttlichkeit, welche den πρῶται οὐσίαι, den Sphärenbewegern, anhaftet. Darüber darf auch die Tatsache nicht hinwegtäuschen, daß Aristoteles die Verehrung der traditionellen Götter als Selbstverständlichkeit angesehen hat (Top. A 105 a 5. EN 1162 a 4, Pol. H 1329 a 29).

Bei Aristoteles gilt das über die Volksreligion Gesagte (mit einer gewissen Variationsbreite) auch für alle uns erfaßbaren Zeitläufte seiner Entwicklung; in der Zeit, in welcher er den einen unbewegten Beweger völlig in den Mittelpunkt seiner Betrachtung gestellt hat, war die polytheistische Religion der Väter offenbar noch mehr in den Hintergrund getreten. Aber sein Schüler Theophrastos anerkennt, soweit wir dies aus dem Erhaltenen zu erkennen vermögen [1]), die traditionellen Götter des Mythos und zwar nicht nur als mythische Ausschmückung irgendwelcher Sphärenbeweger, sondern als Götter, wie sie eben der Mythos verstand. Daß er manches an der antiken Religion— so das blutige Opfer oder das überreiche Opfer—abgelehnt hat, tut hier nichts zur Sache. Aber Kult und Mythos als solche hat er anerkannt. Dabei meint er nicht nur Οὐρανός, Ἥλιος u.a., welche eine unmittelbare Beziehung zum Himmel und den Himmelskörpern haben, ja diese selbst s i n d ; wir begegnen auch Apollon, jenem Apollon, der in Delphi zu Hause ist und dort Opfer empfängt. Wir hören von Prozessionen und Riten. Aber all das steht nicht nur am Rande oder gilt als etwas, das μυθικῶς προσῆκται, sondern gehört zur Substanz. Die mythischen Götter sind in den Augen des Theophrastos wirkliche Form der Gottheit.

Aber noch in einem Punkt drängt sich ein Vergleich auf. Allen in der Entwicklung des Aristoteles aufgetretenen Formen der Gottesidee ist der Gedanke der Ordnung gemeinsam. Daß der Stagirit hierin ältester griechischer Tradition folgt, braucht nicht lange erwiesen zu werden. Wenn uns die Grundbedeutung des Wortes θεός, die wir als die des 'Ordners' oder 'Fügers' verstehen zu müssen

---

[1]) Die Schrift περὶ εὐσεβείας gibt uns eine gute Basis. Freilich bleibt die Frage offen, ob diese Auffassung für Theophrastos auch in anderen Zeitläuften Geltung gehabt hat. Eine Entwicklung festzustellen, verbietet uns der Erhaltungszustand seiner Schriften.

glaubten, nicht ganz täuscht, dann haben wir im Wort für 'Gott' selbst denselben Gedanken vor uns, wie er in der Theogonie sichtbar wird; es ist dies die Überzeugung, daß der Weg vom Chaos zu einer feindifferenzierten Ordnung emporführt, welche in Zeus ihren repräsentativen Garanten besitzt. Aristoteles war zutiefst von der Ordnung in der Welt beeindruckt und fand deren anschaulichsten Ausdruck im bestirnten Himmel, der auch Kant zu größter Ehrfurcht bereit fand. Wenn beim frühen Aristoteles auch Kräfte im Innern des Menschen zur Bildung des Gottesbegriffes führen sollen, so ist doch auch deren gemeinsame Basis das Wissen um eine höhere Ordnung. Im Fragment 10 der Sammlung von Rose lesen wir, daß nach des Aristoteles Urteil der Gottesbegriff (ἔννοια θεῶν) aus zwei Wurzeln erfließe (ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν): ἀπό τε τῶν περὶ ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. Dort heißt es aber weiter, daß die ἐνθουσιασμοί und μαντεῖαι der Seele in der Vorhersage (προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα) besteht. Es geht also auch hier darum, daß die Seele eine feste Ordnung der Dinge, welche kommen werden, voraus erkenne [1]). Und dann geht das Referat weiter: ἐκ τούτων οὖν, φησίν, ὑπενόησαν οἱ ἄνθρωποι εἶναί τι θεόν, τὸ καθ' ἑαυτὸ ἐοικὸς τῇ ψυχῇ καὶ πάντων ἐπιστημονικώτατον. Mit dem letzten Wort ist die Linie, welche über ἐπιστήμη zum νοῦς führen würde, insofern angegeben, als es sich um eine erkennbare Ordnung handelt. Auf dieser Basis aber, so meint Aristoteles, entstehe der Gottesbegriff, aber auch die Betrachtung der Ordnung am Himmel führe dazu: ἀλλὰ δὴ καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. θεασάμενοι γὰρ μεθ' ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα, νύκτωρ δὲ τὴν εὔτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναί τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον [2]). Alle Formen des aristotelischen Gottesbegriffes zeigen also eine besondere Affinität zum Ordnungsgedanken. Theophrastos geht über diese Konzeption seines Lehrers hinaus. Sicherlich spielt die Ordnung auch in seiner Gottesidee eine wichtige Rolle; er stellt den göttlichen Nus, Inbegriff und Begreifen jeglicher Ordnung, an die Spitze aller göttlichen Realität. Die Gestirngötter sind auch beim Eresier zugleich Ausdruck unverrückbarer Ordnung.

---

[1]) Zur Parallelität von fester Ordnung und von Weissagung kann man Themis vegleichen, welche das unverbrüchliche Recht darstellt und auch als Orakelgöttin angesehen wurde. Dazu Pötscher, Moira, Themis und τιμή im hom. Denken, 5 ff.

[2]) Über die enge Verbindung dieses Kerns des aristotelischen Gottesbegriffs mit dem Gedanken der κίνησις war schon vorne die Rede.

Aber wie steht es mit den Göttern des Mythos ? Sie sind ihm ja nicht einfach psychologische Mittel, um die Wahrheit glaubhaft und die Gesetze schmackhaft zu machen, wie dies doch bei Aristoteles weitgehend der Fall ist (vgl. Met. Λ 8). Apollon etwa kündet nach des Theophrastos Überzeugung die Wahrheit, ist also Garant der wahren εὐσέβεια (vgl. π.εὐσ. Frg. 7, Frg. 8, Frg. 18). Wie er zu opfern befiehlt, so ist es gut. Wir können den fundamentalen Unterschied in der Beurteilung der mythischen Götter, der zwischen Aristoteles und Theophrastos herrscht, nicht übersehen. Daraus folgt aber, was wir auch sonst schon vorne erkennen konnten, daß der Gesichtspunkt, unter dem vor allem die Gottheit bei Theophrastos betrachtet wird, ein anderer ist. War es bei Aristoteles der Gesichtspunkt des Inbegriffs und zugleich Begreifens höchster in der Ordnung bestehender Realität, so ist es das Bewußtsein als Inbegriff und Bestand der göttlichen Wirklichkeit, welches Theophrastos das Denkmodell für die Gottesidee abgegeben hat (ohne daß er dabei etwa den Gedanken der Ordnung vernachlässigt hätte). Das Bewußtsein als νοῦς, als ψυχὴ ἀπαθής und als ψυχὴ παθητική gibt ihm das Paradigma für diese göttliche Wirklichkeit ab. Der göttliche νοῦς als Vollform der Gottheit steht an der Spitze jener Stufenleiter, auf welcher dann die Sterngötter folgen. Sie haben als materielle Wesen mit Bewußtsein eine ψυχή, aber sie sind doch von den πάθη sterblichen Ungemachs frei. Die traditionellen Götter des Mythos sind in ihrer Realität höhere Wesen, doch allzusehr auf das menschliche Analogon bezogen, als daß sie ohne πάθη sein könnten. Aber auch ihr Dasein zeigt die Transparenz des Bewußtseins für die Parusie des Göttlichen.

Wir haben schon vorne die Gottesidee des Theophrastos mit der des Xenokrates zu vergleichen gehabt und bei diesem die Kategorie des τόπος als Leitgedanken entdeckt. In Konfrontation mit dem Stagiriten aber hat sich von neuem der Leitgedanke des Bewußtseins als Kennzeichen gerade des theophrastischen Gottesbegriffes ergeben.

Die Opferlehre des Theophrastos

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der zentrale Punkt, der Angelpunkt jeder (zumindest europäischen) Religion der Gottesbegriff ist. Denn in ihr ist Gott das Maß aller Dinge. Nach dem Gottesbild ist die Wertordnung ausgerichtet und nach ihm richtet sich auch die Beurteilung des Opfers. Allein die Art unserer Beweisführung,

welche die Struktur des theophrastischen Gottesbegriffes zu erhellen suchte, hat den engen Konnex dieser Konzeption mit dem Opfer gezeigt. Es versteht sich, daß der Analyse des Gottesbegriffes eine Darstellung der Opferlehre folgen muß, umso mehr, als die Edition der Schrift περὶ εὐσεβείας das Bedürfnis nach inhaltlicher Erklärung jener Fragenkreise, die bislang eher am Rande der Forschung standen, hat wach werden lassen. Es war meine Absicht, zuerst den Text zu sichern; dies ist geschehen, nun soll der Inhalt im Rahmen der Religiosität des Eresiers betrachtet werden. Denn nur so vermögen wir es, die Teile auf das Ganze zu beziehen. Freilich wird manches wiederholt werden, das bereits zur Sicherung des Textes festgestellt werden mußte; nun aber gilt es, diese Erkenntnisse unter einem erweiterten Gesichtspunkt einzuordnen. Auch darf vorweggenommen werden, daß das Kapitel über Opfer in höherem Maße referierend sein kann als das über den Gottesbegriff, da wir uns im Falle der Opferlehre in der glücklichen Lage befinden, ziemlich umfangreiche und im allgemeinen klare Äußerungen des Theophrastos zu besitzen.

In echt peripatetischer Tradition eröffnet Theophrastos seine Auseinandersetzung nach der Feststellung, daß strenge Unterscheidung nötig sei, mit einer historischen Betrachtung der Opfer. Wenn er dabei mit den Ägyptern beginnt und die hervorragende Weisheit dieses Volkes (τό γε πάντων λογιώτατον γένος Frg. 2, 2) samt der Heiligkeit des von ihnen bewohnten Landes (τὴν ἱερωτάτην ὑπὸ τοῦ Νείλου κτισθεῖσαν χώραν Frg. 2, 2) mit der uralten Zeit (ἀνάριθμος μέν τις ἔοικεν εἶναι χρόνος Frg. 2, 1 f.) in Zusammenhang bringt, so befindet er sich durchaus auf dem Boden aristotelischen Denkens. Was viele Menschen für richtig halten und besonders die Alten, das gilt dem Stagiriten weitgehend als Erkenntnis [1]). Es ist interessant zu sehen, wie der Schüler den zweiten Teil dieses Standpunktes übernimmt, aber im ersten Teil abweicht. Die Schrift περὶ εὐσεβείας ist ja von dem Gedanken, daß man jetzt fast allgemein falsch opfere, durchzogen; ein Altar von Delos oder der selbst wieder zwiespältige Brauch an den Dipolieia, die Opfer der Ägypter und die Spuren im jüdischen Kult etwa seien doch die

---

[1]) Vgl. 1387 a 16 und die Diskussion bei Verdenius zum Fragenkreis, daß die Auffassung vieler, und besonders der Alten, nach des Aristoteles Anschauung die Richtigkeit dieser Auffassung gewährleisteten; dort auch die Antinomie in diesem Punkte aristotelischen Denkens; vgl. Verdenius, Traditional and Personal Elements, 56 ff.

löblichen Ausnahmen: die meisten Menschen opferten seit einer bestimmten Zeit (σφαξάντων τῶν ἀνθρώπων Frg. 2, 50) eben falsch, was auch die Etymologie von θύειν zeige (vgl. Frg. 8, 1 ff.). Während Theophrastos der *communis opinio* als Wahrheitsquelle gegenüber größere Vorsicht als sein Lehrer—zumindest in dieser Frage—entgegenbringt, gilt ihm das, was schon immer war, als echt. Es steckt dahinter jene Auffassung, daß das, was etwas εἴδει ist, schon immer so war und so sein wird, weil es zu dessen Wesen gehört. In diesem Sinne stellt auch Theophrastos im sog. metaphysischen Bruchstück 8 b 21 f. (ἥν τε γὰρ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι) οὐσία und den auch von seinem Lehrer übernommenen Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι unmittelbar nebeneinander; wenn Ross-Fobes [1]) übersetzen „for both the substance or essence . . ," so ist dabei das Richtige getroffen. Das Wort καί bedeutet hier fast so viel wie 'or' oder in unserer Sprache 'beziehungsweise'. Das Imperfekt ἦν gibt an, daß es das, was es ist, schon immer war [2]). Ergänzt wird diese Feststellung durch das Bekenntnis, daß das Seiende in sich gut ist (τὰ μὲν οὖν ὄντα καλῶς ἔτυχεν ὄντα Theophr. Met. 11 a 25 f.). Das, was εἴδει so ist, ist es ἐνεργείᾳ, d.h. wirklich und wesentlich so. Durch die Konstanz des So-Seins ist ja Vesentlichkeit gesichert und umgekehrt durch die Wesentlichkeit die Konstanz der Beschaffenheit. Diese ontologischen Gedanken, in denen sich Theophrastos in Konkordanz mit seinem großen Lehrer wissen konnte, hat er denn auch auf das Opferwesen und das Wesen der Opfer angewendet, worüber schon in der Edition von περὶ εὐσεβείας die Rede war [3]). Wir mußten schon dort feststellen, daß Theophrastos durch eine jeder historischen Problematik entrückte Argumentation zu dem Ergebnis gekommen ist, ein Tieropfer sei in sich als Opfer unmöglich. Denn jedes Opfer sei seinem Wesen nach—Theophrastos sagt κατὰ τοὔνομα, was nach antiker Auffassung dasselbe bedeutet—etwas Frommes, d.h. selbstverständlich implicite auch etwas Rechtmäßiges: ἡ γὰρ θυσία ὁσία τίς ἐστι κατὰ τοὔνομα (Frg. 7, 14 f. vgl. ὅσιος δὲ οὐδείς, ὃς ἐκ τῶν ἀλλοτρίων ἀποδίδωσι χάριτας, κἂν καρποὺς λάβῃ κἂν φυτὰ μὴ ἐθέλοντος. πῶς γὰρ ὅσιον ἀδικουμένων

---

[1]) Ross-Fobes, Theophrastus, 25.

[2]) Gerade die Theophrastos-Stelle zeigt doch, daß die Auffassung von Fr. Bassenge, Philol. Bd. 104, 1960, 14 ff. und 201 ff. (vgl. E. Tugendhat, Gnomon 1961, 704 f. und Philos. Ant. Bd. 11, 57 f. und 125 ff.) nicht zutreffend ist.

[3]) Philos. Ant. Bd. 11, 125 ff.

τῶν ἀφαιρεθέντων; . . . . . Frg. 7, 15 ff.). Das Tieropfer setzt aber notwendigerweise die Tötung von Tieren voraus. Töten aber heißt, jemandem das Leben, jenes besonders hohe Gut, rauben (ἡ ψυχὴ δὲ πολλῷ τιμιώτερον τῶν ἐκ γῆς φυομένων, ἣν ἀφαιρεῖσθαι θύοντα τὰ ζῷα οὐ προσῆκεν. Frg. 7, 19 ff.). Dieser Akt sei in sich unrecht, stelle also eine juristische Rechtsverletzung dar (vgl. Frg. 7, 12 ff.). Man könne zwar solche Tiere töten, welche von Natur aus andere Lebewesen, also auch den Menschen, bedrohen; dies sei eine Form der Notwehr. Aber gerade solche Tiere seien ja ἄδικα, also schlecht und sie erfüllten demnach die Voraussetzung nicht, welche jedes Opfer besitzen müsse, nämlich eine gute Gabe zu sein. Da man ἄδικα ζῷα wohl töten, aber—so wie etwa verstümmelte Tiere—ihrer Qualität wegen nicht opfern könne, für die Opferung von δίκαια ζῷα aber ein in sich unrechter Akt, nämlich die Tötung von 'unschuldigen' Lebewesen, notwendig sei, ergäbe sich die Folgerung, daß jedes Tieropfer verboten sei (εἰ οὖν οὔτε ταῦτα θυτέον οὔτε τὰ κακοποιά, πῶς οὐ φανερόν, ὅτι παντὸς μᾶλλον ἀφεκτέον καὶ οὐ θυτέον ἐστὶ τῶν λοιπῶν ζῴων οὐδέν Frg. 12, 40 f.). Das Unrecht der Tötung von solchen Tieren, welche φύσει niemanden angreifen, sei ein doppeltes; es beinhalte das juristische Unrecht der Entziehung eines hohen Gutes, nämlich des Lebens als Eigentums, auf das die Tiere Rechtsanspruch hätten und zugleich aber auch einen metaphysischen Angriff auf das δίκαιον, das im ζῷον δίκαιον konkret präsent sei. Jener für Theophrastos zwingende Schluß, daß Tiere nicht geopfert werden dürfen, wurde aus dem Wesen der θυσία und der δίκαια ζῷα gezogen.

Zu demselben Ergebnis gelangt er aber auch durch die Betrachtung der historischen Entwicklung, welche sich ihm in der Weise dartut, daß am Anfang das unblutige, ja äußerst bescheidene Opfer stehe, das erst im Laufe einer Depravation, über die noch die Rede sein wird, durch das blutige Opfer ersetzt worden sei. Die historische Entwicklung des Opferwesens zeigt ihm, daß am Anfang der Entwicklung, welche schon sehr lange zurückliege ('Ανάριθμος μέν τις ἔοικεν εἶναι χρόνος . . . Frg. 2, 1), das Opfer stünde, welches das (wahre) Opfer sei, das Opfer eben, wie es εἴδει ist. Daß dabei bloßes Denken und 'historische' Erfahrung zum selben Ergebnis gelangten (συμβαίνουσιν), mußte ihm als Bestätigung erscheinen.

Wir kehren zur Betrachtung jener Entwicklung zurück, von der wir ausgegangen sind; wir haben gesehen, daß sich Theo-

phrastos mit der Auffassung, die älteste Zeit gäbe die Wahrheit am besten wieder, in echt peripatetischer Tradition seines Lehrers befindet, ja, daß er diesem gegenüber den Vorrang des Alters vor der *communis opinio* betont. In dieser Erkenntnis werden wir besser einzuschätzen vermögen, wieviel die historische Betrachtung für Theophrastos bedeutet hat. Es mag hinzugefügt werden, daß die theophrastische Methode im besonderen auch die 'Sprachgeschichte' mit einbegreift; am Worte θυσία (bzw. θύειν usw.) wird der Zusammenhang mit der älteren Form des Opfers (θυμιᾶν) dargetan (Frg. 2, 14 ff. Frg. 8, 3 ff.).

Überblickt man die Entwicklung der Opferpraxis, wie sie Theophrastos sieht, so ergibt sich etwa folgendes Bild: zuerst werden Kräuter, dann Blätter von Eichenbäumen und auch Eicheln, und noch später καρποί (χέδροψ, κριθαί), endlich diese in wohlzubereiteter Form, ja sogar als Kuchen, zum Opfer gebracht. Hernach kam es sogar dazu, daß man Blumen zu Kränzen wand und wohlriechende Flüssigkeiten ins Feuer goß; später opferte man auch von Wein, Honig und Öl [1]). Die letzte Form des Opfers war das blutige Opfer (vgl. Frg. 2, 43 ff.). Dieses geht, so meint Theophrastos, darauf zurück, daß die Menschen in Notzeiten (λιμοί, πόλεμοι) in ihrer furchtbarsten Bedrängnis Kannibalen wurden und ihre Mitmenschen auffraßen (Frg. 13, 17 f. . . . . διὰ τὴν τῆς νομίμου τροφῆς ἔνδειαν εἰς τὸ σαρκοφαγεῖν ἀλλήλων ὥρμησαν). In der falschen Meinung, man müsse von dem, was einem selbst zur Nahrung dient, auch der Gottheit opfern, hätten diese Menschen nun—wohl sehr zaghaft und unter vielen Bitten (μετὰ πολλῶν λιτῶν ἱκετεύοντες Frg. 13, 19)—auch den Göttern solche Opfer gebracht [2]). Später hätten sie die Menschenopfer (ἐντεῦθεν οὖν μεταβαίνοντες ὑπάλλαγμα πρὸς τὰς θυσίας τῶν ἰδίων ἐποιοῦντο σωμάτων τὰ τῶν λοιπῶν ζῴων σώματα, ... Frg. 13, 27 f.) durch Tieropfer (was seinerseits zum Genuß von Tierfleisch geführt habe) [3]) ersetzt.

Die 'historische' Entwicklung des Opferbrauches erscheint Theophrastos als eine unberechtigte Fixierung des Opfers auf den Bereich der Speise. Unberechtigt ist diese Einengung, welche den ersten Zeiten noch fehlte, vor allem deshalb, weil das Opfer dadurch zur Speisung der Götter degradiert wird; die Götter

---

[1]) Vgl. im einzelnen, bes. π. εὐσ. Frg. 2, 43 ff.
[2]) Belege aus der 'Ethnologie' π. εὐσ. Frg. 13, 22 ff.
[3]) Vgl. Philos. Antiqua, Bd. 11, 107 f.

brauchen ja das Opfer nicht: ὅτι τούτων χρείαν οὐκ ἔχουσιν οἱ θεοί (Frg. 8, 17, vgl. Frg. 7, 47 ff.). Das Wesen des Opfers ist also *nicht Speise* für die Götter oder Erfüllung eines *Vertrages* (vgl. Frg. 8, 23 f. οὐ συντάξεων δόσεσι), sondern *Ehrung* der Gottheit (vgl. τιμῶμεν δὲ τοὺς θεοὺς ἢ κακῶν μὲν ἀποτροπήν, ἀγαθῶν δὲ παρασκευὴν ἡμῖν γενέσθαι ζητοῦντες ἢ προπεπονθότες εὖ, οὐχ ἵνα τύχωμεν ὠφελείας τινός, ἢ κατὰ ψιλὴν τὴν τῆς ἀγαθῆς αὐτῶν ἕξεως ἐκτίμησιν Frg. 12, 45 ff.). Diese Ehrung läßt sich in drei Formen unterteilen, so daß sich drei Opferintentionen ergeben: (bloße) Verehrung, Dank, Bitte (τριῶν ἕνεκα θυτέον τοῖς θεοῖς· ἢ γὰρ διὰ τιμὴν ἢ διὰ χάριν ἢ διὰ χρείαν τῶν ἀγαθῶν. καθάπερ γὰρ τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσιν, οὕτω κἀκείνοις ἡγούμεθα δεῖν ποιεῖσθαι τὰς ἀπαρχάς Frg. 12, 42 ff.). Jede der drei Opferarten (Verehrungsopfer, Dankopfer, Bittopfer) muß durch eine zumindest erlaubte Opfermaterie erfüllt werden (Frg. 12, 49 ff.). Für kein Opfer aber eignet sich das Tier als Opfermaterie, da die Tötung eines ζῷον δίκαιον ein Verbrechen darstellt, ein ζῷον ἄδικον zwar getötet, aber auf Grund seiner metaphysisch minderwertigen Qualität nicht geopfert werden darf.

Diese Position zeigt sich auch in der lange mißverstandenen Feststellung des Theophrastos: ὅθεν οὐδὲ πρεσβύτερον τὸ θυσιῶν ὑπάρχον τῆς ἀναγκαίας τροφῆς ἐκ τούτου ἀφορίζοι ἂν τοῖς ἀνθρώποις τὸ βρωτέον, ἑπόμενον δὲ οἷς ἐγεύσαντο καὶ ἀπήρξαντο, οὐκ ἀναγκάζοι ἂν προσίεσθαι ὡς εὐσεβές, οὗ μὴ εὐσεβῶς τοῖς θεοῖς ἀπήρξαντο (Frg. 6, 5 ff.). Wir setzen auch die Übertragung ins Deutsche her: „Daher könnte der Opferbrauch, auch wenn er wohl älter wäre als die notwendige Nahrung, für die Menschen deshalb noch nicht bestimmend sein, was zu essen ist; da er aber dem folgt, was sie gekostet und zum Opfer gebracht hatten, kann er wohl nicht zwingen, als fromm anzuerkennen, was sie den Göttern unfromm dargebracht haben". Wir sehen, daß Opfer und Speise für Theophrastos grundsätzlich getrennte Fakten darstellen; die Eigengesetzlichkeit des einen darf nicht blindlings auf den anderen Tatbestand übertragen werden. Daß Speise und Opfer in der historischen Entwicklung näher aneinanderrückten, daß also das eigentliche Speiseopfer überhaupt erst entstanden ist, geht auf den Wert, welchen das Essen für den Menschen bedeutet, zurück. Aber Speise und Opfer *sind* nicht dasselbe, sind auch *nicht Unterarten* von demselben; denn Opfer ist ἐκτίμησις.—Die zweite Hälfte des Satzes aus dem Fragment 6 zeigt deutlich, daß nicht nur die Opfermaterie, sondern auch der dazu notwendige Akt gut sein muß (vgl. Frg. 12, 24 ff.).

Die Opferintention besitzt diese Eigenschaft *in se*, insoferne als sie ein τιμᾶν darstellt, aber auch in den drei Formen des Verehrungs-, Bitt- und Dankopfers auf ein ἀγαθόν ausgerichtet ist. Das Verehrungsopfer als solches ist ψιλὴ ἐκτίμησις mit dem Objekt der ἀγαθὴ ἕξις der Götter (= Gottheit). Das Dankopfer bezieht sich auf eine Wohltat der Gottheit (προπεπονθότες εὖ, bzw. εὐεργεσία und εὐποιία). Das Bittopfer endlich will Übel abwenden bzw. Gutes erreichen (κακῶν μὲν ἀποτροπήν, ἀγαθῶν δὲ παρασκευὴν ἡμῖν γενέσθαι ζητοῦντες) [1]). Da nun die Opferintention und die Opfermaterie gut und der dazu nötige Akt wenigstens erlaubt sein muß, ergibt sich das Opfer als das, als was es im Fragment 7 definiert erscheint, nämlich als fromme Handlung, ja noch mehr als Frömmigkeit (ἡ γὰρ θυσία ὁσία τίς ἐστι κατὰ τοὔνομα Z. 14 f.). Dieser Auffassung des Opfers (nach Opferintention, Opfermaterie und Voraussetzung zum Opfer) entspricht auch die Anschauung, daß die Disposition des Opfernden von ausschlaggebender Bedeutung ist; die Gottheit sieht nicht so sehr auf die Quantität der Opfergaben als auf die Disposition des Opfernden (μᾶλλον τὸ δαιμόνιον πρὸς τὸ τῶν θυόντων ἦθος ἢ πρὸς τὸ τῶν θυομένων πλῆθος βλέπει Frg. 7, 53 f. εἰς δὲ τὸ ἦθος ἀποβλέπουσι τῶν προσιόντων, μεγίστην θυσίαν λαμβάνοντες τὴν ὀρθὴν περὶ αὐτῶν τε καὶ τῶν πραγμάτων διάληψιν Frg. 8, 17 ff. δεῖ τοίνυν καθηραμένους τὸ ἦθος ἰέναι θύσοντας τοῖς θεοῖς θεοφιλεῖς ταύτας τὰς θυσίας προσάγοντας, ἀλλὰ μὴ πολυτελεῖς. νῦν δὲ ἐσθῆτα μὲν λαμπρὰν περὶ σῶμα μὴ καθαρὸν ἀμφιεσαμένοις οὐκ ἀρκεῖν νομίζουσιν πρὸς τὸ τῶν θυσιῶν ἁγνόν. ὅταν δὲ τὸ σῶμα μετὰ τῆς ἐσθῆτός τινες λαμπρυνάμενοι μὴ καθαρὰν κακῶν τὴν ψυχὴν ἔχοντες ἴωσιν πρὸς τὰς θυσίας, οὐδὲν διαφέρειν νομίζουσιν, ὥσπερ οὐ τῷ θειοτάτῳ γε τῶν ἐν ἡμῖν χαίροντα μάλιστα τὸν θεὸν διακειμένῳ καθαρῶς, ἅτε συγγενεῖ πεφυκότι Frg. 9, 1 ff., vgl. Frg. 10 φιλοθύτην). Nicht jeder ist vollkommen würdig, den Göttern zu opfern (οὐκ ἀξιόχρεως δ' εἰς τὸ θύειν θεοῖς πάντας ἡμᾶς ἡγουμένους. καθάπερ γὰρ οὐ πᾶν θυτέον αὐτοῖς, οὕτως οὐδ' ὑπὸ παντὸς ἴσως κεχάρισται τοῖς θεοῖς Frg. 19, 11 ff.).

Zur Qualität des Opfers (nach Form, Inhalt und notwendiger Voraussetzung) und des Opfernden (Disposition) kommt noch der Wert, welcher sich aus der gemeinsamen Verursachung der Opfergaben durch Gottheit und Menschen ergibt. Die Gottheit ist darin sowohl mit dem Subjekt der Opferhandlung (mit dem Menschen) als Mitverursacher (συναίτιοι Frg. 19, 9) verbunden als auch

---

[1]) Zu allem vgl. π. εὐσ. Frg. 12, 42 ff.

mit dem Objekt (der Opfergabe), das sie eben mit verursacht hat. Dadurch ist nicht nur der Opfergabe besonderer Wert verliehen, sondern überhaupt eine über Subjekt und Objekt hinausgehende Dimension aufgetan. Hat das Opfer als Sachobjekt der Opferung der Definition ἡ γὰρ θυσία ὁσία τίς ἐστι entsprochen, so fügt sich das Opfer als Akt des Opfernden, dessen Disposition werthaft sein muß, von neuem in die Bestimmung ὁσία τις. Da nun die Opfergaben von der Gottheit mitverursacht sind, erscheinen sie ihr angenehm, und so darf nun das Opfer auch von diesem Gesichtspunkt aus ὁσία genannt werden.

Es erhebt sich freilich die Frage, ob dieses nach allen Seiten hin abgerundete Bild des Opfers, das Theophrastos als eine strukturierte Einheit betrachtet, nur auf das materielle Opfer zutrifft oder ob sich auch die beiden anderen Formen des Opfers, die ψυχὴ ἀπαθής und der νοῦς καθαρός, als ähnliche Gebilde erweisen.

Wir brauchen nach dem vorher Gesagten gar nicht weit auszuholen. Die ἀπάθεια der ψυχή—und dies meint ja die Formulierung ψυχὴ ἀπαθής—bedeutet selbstverständlich nicht jene völlige Aktivität, welche letztlich nur dem νοῦς als solchem zukommt, sondern jene vernunftsbetonte Haltung, von der Aristoteles An. post. 97 b 23 (ἀπάθεια περὶ τὰς τύχας) oder EE 1222 a 2 ff. (. . . . ἀπάθειαν καὶ ἠρεμίαν περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας εἶναι τὰς ἀρετάς . . . .), offenbar die Auffassung der Akademie referierend [1]), spricht. Eine solche Opfergabe ist gut und die Intention, welche in jener Hinordnung zum νοῦς besteht, verdient dasselbe Prädikat. Diese Haltung ist möglich, ohne irgend ein Unrecht zu tun, ja gerade ohne je Unrecht getan zu haben, am besten erreichbar. Das ἦθος eines solchen Menschen ist gut. Somit erfüllen Objekt und Subjekt des Opfers, die hier beide in der ψυχὴ ἀπαθής vereinigt erscheinen, die Forderung, daß das Opfer ὁσία τις sein müsse. Aber auch die Mitwirkung der Gottheit ist dieser Opferform gesichert, da doch ἀπαθής ein Prädikat des göttlichen Bereichs und der νοῦς, welcher die Seele als Zielgestalt zu jener Ordnung führt, göttlich ist.

Am meisten trifft die Definition ἡ γὰρ θυσία ὁσία τίς ἐστι für den

[1]) Vgl. dazu F. Dirlmeier, Aristot., EE, 260.—In der Formulierung ψυχὴ ἀπαθής könnte Theophrastos der Diskussion in der Akademie, die man sich viel ausgedehnter wird vorstellen müssen, als dies oft geschieht, Rechnung getragen haben. Daß ἀπαθής, um mit Aristoteles zu sprechen, nicht ὅλως bzw. ἁπλῶς, sondern ἠρέμα gemeint ist, versteht sich (vgl. Aristot. EE 1228 b 33 ff.); auch in Rhet. 1378 a 5 bedeutet ἀπαθής nicht 'völlig ohne πάθος', sondern steht im Gegensatz zu einem ἐπιθυμῶν.

νοῦς καθαρός zu, der in sich höchste Gabe, höchste 'Intention' [1]), werthafteste Disposition und den Anteil am Göttlichen impliziert [2]).

So erweist sich auch die Opferlehre des Theophrastos als wohldurchdachtes System, in welchem das Subjekt (in seiner Disposition) und das Objekt (in seiner *forma, materia* und den notwendigen Bedingungen) einander zugeordnet und auf das Göttliche hingeordnet sind. Diese geistige Gestalt, in welche selbst das materielle Opfer hineingestellt erscheint, tritt uns aber auch auf den höheren Stufen des Opfers entgegen, wobei die einzelnen Faktoren umso enger aneinanderrücken, je höher wir in der Stufenleiter emporsteigen. War auf der untersten Stufe der Gedanke des Maßes (μέτρον) für die ὁσία und somit für θυσία bestimmend, so ist es auf der mittleren die ἀπάθεια und auf der höchsten das καθαρόν. Daß beide, die ἀπάθεια, und das καθαρόν (vgl. Frg. 9) auch in der niedrigsten Form des Opfers wirksam sind—freilich nur in sehr beschränktem Ausmaße—läßt die Struktur der Gesamtkonzeption durchsichtig werden. Die höchsten Prinzipien wirken bis herab und bleiben doch in reinster Form immer geistige Wirklichkeiten.

Die Darstellung des Opferwesens, wie es Theophrastos gesehen hat, ließ uns in den Anschauungen des Eresiers über die Gottheit Religiosität und nicht etwa bloß philosophische Spekulation erkennen: Gegensätze, die zwischen der oft recht trivialen Opferpraxis der Alten und der Anbetung im Geiste bestehen, sind im Denken des Theophrastos aufgehoben, aber eben zugleich hinaufgehoben in eine umfassendere Betrachtungsweise. Die einfachen materiellen Opfer sind in ihrer Beziehung zu den anthropomorphen Göttern des Mythos, welche die niedrigste Erscheinungsform der Gottheit darstellen, 'legitimiert', während die ψυχὴ ἀπαθής der zweiten Erscheinungsform des Göttlichen als dem bestirnten Himmel zugeordnet erscheint. Der νοῦς καθαρός aber, der als Zielgestalt in den beiden anderen Opferarten präsent ist, bleibt höchste Form der Gottesverehrung und wird als θυσία, welche eben wesentlich als ὁσία verstanden werden will, angesehen. Erkenntnis, Anbetung und Opfer sind in dieser höchsten Gestalt des Opfers in eins gesetzt (vgl. Frg. 8, 18 f.).

Es versteht sich, daß Theophrastos das Gesamt jener als richtig

---

[1]) Selbstverständlich nicht als Wille, sondern als 'Ausrichtung'.

[2]) Von den Umständen braucht gar nicht gesprochen zu werden; der νοῦς braucht zu seiner Wirkung im menschlichen Bewußtsein nur das 'Vehikel' der ψυχή.

angesehenen Haltung εὐσέβεια genannt hat. Wir haben schon im Zuge der Edition der Schrift περὶ εὐσεβείας auf das Verhältnis der uns bei Stobaios überlieferten Definition zum Gedankengut der theophrastischen Schrift kurz eingehen müssen [1]). Dort wurde der Standpunkt vertreten, daß durch das neue Fragment 8, welches als gefährliches Extrem in der religiösen Haltung δεισιδαιμονία anführt, die notwendige Ergänzung zu der im Fragment 3 genannten ἀθεότης belegt sei. Und in der Tat läßt sich die Definition der εὐσέβεια, welche Stobaios als peripatetisch bezeichnet, bestens aus dem Gedankengut, welches der Schrift des Theophrastos περὶ εὐσεβείας zugrundeliegt, verstehen. Die Thematik dieser Schrift ist in der Definition gut wiedergegeben: Εὐσέβειαν μὲν οὖν εἶναι ἕξιν θεῶν καὶ δαιμόνων θεραπευτικήν, μεταξὺ οὖσαν ἀθεότητος καὶ δεισιδαιμονίας (Stob. Anth. II 147 Wachsm.). Es handelt sich also um eine ἕξις, welche εὐσέβεια ist; diese ἕξις wird als θυσία (vgl. Frg. 8, 18 ff.), welche ihrerseits als ὁσία τις (Frg. 7, 14 f.) gilt, verstanden. Sie muß zwischen den Extremen der ἀθεότης (Frg. 3) und der δεισιδαιμονία (Frg. 8), dem Zuwenig und dem Zuviel, stehen. Beide Extreme beinhalten nicht nur eine falsche διάληψις τῶν θεῶν (also eine falsche Auffassung über die Götter, vgl. Frg. 8, 19), sondern auch ein falsches Ausmaß an Opfern (ἄθυτοι Frg. 3, 5 [2]) gegenüber πολυτέλεια Frg. 8, 8 ff.) [3]). Dies bestätigt den engen Konnex, den wir in der vorliegenden Darstellung zwischen den beiden Faktoren der theophrastischen Religion angenommen haben.

Wir dürfen auch die Frage stellen, ob die Nennung von θεοί καὶ δαίμονες in der bei Stobaios überlieferten Definition auf theophrastisches Denken zurückgeht, oder ob ihm nur die Bezeichnung θεοί zuzuschreiben wäre. Ich darf etwas vorausschicken; die Formulierung, der Inhalt der Definition gehe auf Theophrastos und zwar auf seine Schrift περὶ εὐσεβείας zurück, wie ich mich damals (p. 127) ausgedrückt habe, möchte ich dahingehend präzisieren, daß die bei Stobaios (Ant. II 147) gebotene Definition ihrem wesentlichen Inhalt nach auf theophrastisches Gedankengut zurückgeht, das uns in der Schrift περὶ εὐσεβείας vorliegt. Damit möchte ich den Weg, auf dem diese Gedanken bis zu Stobaios gekommen sind,

---

[1]) Philos. Ant. Bd. 11, 127 f.

[2]) Dort auch der Zusammenhang von Gottesauffassung und Opfern (π. εὐσ. Frg. 3, 4 f.).

[3]) Auch dort wird dieser Zusammenhang betont.

offen lassen und die Tatsache stärker berücksichtigen, daß die in einer Schrift niedergelegten Gedanken selbstverständlich (besonders im Peripatos des Eresiers) Gegenstand der Schuldiskussion gewesen sind. Diese Feststellung tut dem Ergebnis keinen Abtrag, läßt aber die Frage offen, ob in irgendeinem Glied jener Kette, welche peripatetische Gedanken bis in das 5. Jahrhundert nach Chr. gelangen ließ, der Text der Schrift περὶ εὐσεβείας selbst eine Rolle gespielt hat oder ob ein anderer Weg anzunehmen wäre; die Hochschätzung dieser Schrift noch in den Zeiten des Porphyrios lassen die erste Alternative sehr empfehlenswert erscheinen. Jedenfalls aber ist die Übereinstimmung des Gedankengutes sichergestellt und die Schrift περὶ εὐσεβείας authentischer Zeuge für die theophrastische Provenienz.

Hat also Theophrastos εὐσέβεια als eine durch μεσότης gekennzeichnete Opferhaltung [1]) angesehen, so sind die 'Opferempfänger' in der Definition des Stobaios als θεοὶ καὶ δαίμονες bezeichnet. Es tut nicht viel zur Sache, daß er auch sonst in der Schrift περὶ εὐσεβείας Ausdrücke wie τὸ θεῖον und τὸ δαιμόνιον ohne nennenswerten Unterschied gebraucht. Es läge auch nahe, daß dieser Theophrastos, der in der Weise der οἰκειότης die gesamte Wirklichkeit zu erfassen sucht, alle Götter, die 'großen' (θεοί) und die 'kleinen', bzw. besondere Funktionen der Götter (δαίμονες), in den Worten θεοὶ καὶ δαίμονες zusammenfassen wollte. Wir würden an dieser Formulierung, welche die Gesamtheit der Götterwelt zusammenfaßt, keinen fraglichen Punkt finden, wenn nicht Eusebios und Theodoretos eine recht merkwürdige Nachricht zu bieten hätten.

In der Praeparatio Evangelica (1. Bd. p. 182 Mras) lesen wir folgendes: καὶ ὁ μὲν Ἀπόλλων τοιαῦτα. ὁ δὲ τὸν Θεόφραστον μαρτυρόμενος (was auf Porphyrios geht) θεοῖς μὲν οὔ φησιν ἁρμόζειν τὴν διὰ ζῴων θυσίαν, δαίμοσιν δὲ μόνοις, ὥστε κατὰ τὸν αὐτοῦ καί Θεοφράστου λόγον δαίμονα εἶναι, ἀλλ' οὐ θεὸν τὸν Ἀπόλλωνα, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς παρὰ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν νενομισμένους θεούς, οἷς τὰς διὰ ζῴων θυσίας πανδημεὶ πάντες ἄρχοντές τε καὶ ἀρχόμενοι κατά τε πόλεις καὶ χώρας ἐκτελοῦσιν.

Die Nachricht des Theodoretos (Graec. affect. curatio X 15 Raeder p. 247), der freilich Eusebios als Quelle benutzt hat [2]),

[1]) Vgl. Aristot. π. ἀρετῶν καὶ κακιῶν 1250 b 22 f. und Aristot. EN 1133 b 32; aber auch Stob. II p. 140 f. Wachsm.

[2]) Dazu Philos. Ant. Bd. 11, p. 92 f.

kommt auf dasselbe hinaus: εἶτα τὸν Θεόφραστον εἰσάγει (nämlich Porphyrios) λέγοντα, ὡς θεοῖς οὐχ ἁρμόζουσιν, ἀλλὰ δαίμοσιν, αἱ διὰ ζῴων θυσίαι.

Wir haben im Zusammenhang der Edition der Schrift περὶ εὐσεβείας die Frage aufgeworfen, ob die von Eusebios und Theodoretos mitgeteilte Behauptung des Theophrastos in dieser Schrift gestanden hatte und ob die Äußerung überhaupt vom Eresier stamme. Während die Zugehörigkeit der Feststellung, daß die Tieropfer für δαίμονες, nicht aber für θεοί paßten, zur Schrift περὶ εὐσεβείας äußerst fraglich, ja unwahrscheinlich ist, muß der Inhalt doch wohl auf Theophrastos zurückgehen. Eusebios, der ein verläßlicher Gewährsmann zu sein pflegt, zitiert ausdrücklich diesen Autor und Theodoretos stimmt ihm bei. Es wäre demnach äußerst verwunderlich, wenn in der Lehre des Eresiers kein Anhaltspunkt dafür bestanden hätte. Freilich bleibt die Frage völlig offen, wo er sich in diesem Sinne geäußert hat, ob in einer der verlorenen Schriften, oder ob sich diese Nachricht lediglich in der Schultradition fortgepflanzt hat. Wir müssen uns dabei auch dessen bewußt bleiben, daß wir über derartige Probleme bei Theophrastos recht dürftig informiert sind [1]).

Da man die Nennung von δαίμονες bei Eusebios und Theodoretos (und schließlich auch in der durch ihren sonstigen Inhalt für Theophrastos' Denken gesicherten Definition bei Stobaios) wohl als authentisch ansehen wird müssen, bleibt die Aufgabe, nach einem sachgerechten Verständnis zu suchen. Eines ist von vornherein sicher: die δαίμονες des Theophrastos sind ἀγαθοί (δαίμονες). Dies beweist die Definition der εὐσέβεια, aber doch auch die Anwendung des Wortes δαίμων auf Apollon durch Eusebios. Dieser stellt ausdrücklich fest, daß nach der Auffassung des Theophrastos Apollon als δαίμων zu bezeichnen wäre. Nun wissen wir aus den Fragmenten 7 und 8, daß der Eresier Apollon sehr hochgeschätzt hat [2]), ja daß gerade dieser Gott für das unblutige Opfer eingetreten ist. Freilich erfahren wir, daß später auch er Hekatomben von Stieren und Schafen (Frg. 8, 6 f.) als Opfer bekam. Sollte also Eusebios mit δαίμων einfach soviel wie φαῦλος δαίμων meinen, würde er des Porphyrios Auffassung und diejenige frühchristlicher Autoren, welche die heidnischen Götter einfach als Trugbilder

[1]) Vgl. Philos. Ant. Bd. 11, p. 93 ff.
[2]) Vgl. bes. π. εὐσ. Frg. 7, 47 ff. und Frg. 8, 1 ff.

ansahen, nicht aber die des Theophrastos wiedergeben, dessen Namen er eigens nennt. Und in der Tat scheint Eusebios (vgl. καὶ πάντας τοὺς παρὰ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν νενομισμένους θεούς, οἷς τὰς διὰ ζῴων θυσίας πανδημεὶ πάντες ἄρχοντές τε καὶ ἀρχόμενοι κατά τε πόλεις καὶ χώρας ἐκ τελοῦσιν) den Standpunkt der patristischen Literatur und den des Porphyrios zu berücksichtigen; doch dies geschieht in einer Weise, welche auch der theophrastischen Position Rechnung trägt. Das Gemeinsame der Auffassungen dürfte in der Feststellung liegen, daß διὰ ζῴων θυσία nicht für θεοί, sondern für solche Wesen 'paßt', welche die Qualität von θεοί nicht erreichen (was bei Porphyrios und in patristischer Sicht für diese Wesen als Bestimmung der Schlechtigkeit gilt). Damit haben wir den Aussagewert der Stelle bei Eusebios für Theophrastos umschrieben; wir fügen die Bemerkung hinzu, daß Eusebios nicht behauptet, Theophrastos hätte Apollon δαίμων genannt. Diese Bezeichnung ergäbe sich nur konsequenterweise (ὥστε κατὰ τὸν .... Θεοφράστου λόγον) aus der Behauptung des Eresiers, daß ἡ διὰ ζῴων θυσία nicht für θεοί, sondern lediglich für δαίμονες passend erscheinen könnte. Dies, und nur dies darf als Inhalt der Nachricht über Theophrastos gelten.

Wir werden fragen, wie nun eine solche Position möglich wäre, wo doch derselbe Theophrastos im Fragment 12 seiner Schrift περὶ εὐσεβείας Z. 63 f. in unüberbietbarer Deutlichkeit und Schärfe feststellt: δῆλον ὡς οὐ θυτέον ἐστιν ζῷα τὸ παράπαν τοῖς θεοῖς (vgl. ὥστε οὐδὲ θυτέον αὐτὰ τοῖς θεοῖς Frg. 12, 39 f., καὶ οὐ θυτέον ἐστὶ τῶν λοιπῶν ζῴων οὐδέν Frg. 12, 41). Wie kann nun ἡ διὰ ζῴων θυσία zu δαίμονες passen ? Soll dies heißen, daß dieses θύειν dann gar kein θύειν, gar keine fromme Tat sei, sondern vielmehr eine schlechte Tat? Antwort dürfen wir aus der Struktur des Opfers erwarten. Das Opfer von Lebewesen ist ja deshalb nach des Theophrastos Meinung sinnlos und verboten, weil ein Opfer seinem Wesen nach erstens ὁσία τις und zweitens ἐκτίμησις sein muß, diese ἐκτίμησις wiederum nur durch höchstwertige Gaben gewährleistet wird—eine mindere Gabe wäre eine Beleidigung der Gottheit (οὐθὲν γὰρ μᾶλλον οὕτω ἢ τὰ ἀνάπηρα θυτέον Frg. 12, 35 f.)— die in jeder Hinsicht sehr hochwertigen Tiere aber (eben weil sie niemandem etwas zu Leide tun) durch ihr unabdingbares Recht auf Leben nicht gerechterweise getötet werden dürfen, was aber zu einem Tieropfer notwendige Voraussetzung wäre (vgl. Frg. 12). Deshalb ist ein für die Größe und Würde der θεοί würdiges Tieropfer unmöglich;

es ist verboten.—Es sei nochmals betont, daß das Opfer an die θεοί nicht als Speise für die Götter, sondern als Ehrengabe, als Ehrung verstanden wird; gerade deshalb ist die 'metaphysische' Qualität der Opfergabe von besonderer Bedeutung [1]).

Der Genuß von Fleisch aber gilt Theophrastos als durchaus erlaubt, wenn es sich freilich um das Fleisch von wilden Tieren handelt, die doch ihre Umwelt bedrohen und dadurch—so wie gewalttätige Menschen—das Recht auf Leben verloren haben (ὥσπερ γὰρ οἰκειότητος οὔσης ἡμῖν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς κακοποιοὺς καὶ καθάπερ ὑπό τινος πνοῆς τῆς ἰδίας φύσεως καὶ μοχθηρίας φερομένους πρὸς τὸ βλάπτειν τὸν ἐντυγχάνοντα ἀναιρεῖν ἡγούμεθα δεῖν καὶ κολάζειν ἅπαντας, οὕτως καὶ τῶν ἀλόγων ζῴων τὰ ἄδικα τὴν φύσιν καὶ κακοποιὰ πρός τε τὸ βλάπτειν ὡρμημένα τῇ φύσει τοὺς ἐμπελάζοντας ἀναιρεῖν ἴσως προσήκει .... Frg. 12, 24 ff., vgl. Frg. 12, 42); solche Tiere darf man töten und essen. Der fundamentale Unterschied zwischen dem Standpunkt des Theophrastos und des ihn später zitierenden Porphyrios ist hinlänglich klar geworden; dem Neuplatoniker Porphyrios, dem Verfasser der Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, geht es nicht primär um das Tier opfer, sondern vor allem um das Verbot des Fleisch essens [2]).

Bei Theophrastos erscheint also das Opfer von Lebendigem als eine verbotene Tat, welche denn zwei Verbrechen, nämlich das des Mordes von harmlosen Lebewesen [3]) (σφαξάντων τῶν ἀνθρώπων Frg. 2, 50, bzw. ..... ὑπάλλαγμα πρὸς τὰς θυσίας τῶν ἰδίων ἐποιοῦντο σωμάτων τὰ τῶν λοιπῶν ζῴων σώματα Frg. 13, 27 f.) und das der Beleidigung der Gottheit durch ein unwürdiges Opfer (τοὺς βωμοὺς αἱμαξάντων Frg. 2, 50; vgl. 12, 50 ff.), impliziert (vgl. τούτων ἑκατέρων Frg. 3, 2). Es ist eine Verunehrung der Gottheit und somit eben keine ἐκτίμησις. Da aber das Essen vom Fleisch wilder Tiere erlaubt ist, wäre es grundsätzlich denkbar, daß eine Gabe an Wesen, welche nicht primär zu ehren (τιμᾶν), sondern zu ernähren (τροφή) sind, in solchem Fleisch bestehen könnte. Dies wäre keine verbotene Handlung gegen das Recht auf Leben, es würde sich nicht gegen das δίκαιον richten und auch nicht gegen das Wesen des Opfers als Ehrung. Wenn eine solche Gabe auch θυσία

---

[1]) Vgl. Philos. Antiqua Bd. 11, 71 f.
[2]) Vgl. Philos. Antiqua Bd. 11, 20 f.
[3]) Dieses Verbrechen enthält nach theophrastischer Anschauung ein doppeltes Unrecht (gegen das δίκαιον überhaupt und gegen das Recht des Tieres).

genannt würde, so nicht im eigentlichen Sinne; es wäre nicht Ehrung, aber doch ein εὐσεβές, wie denn auch die Pflichterfüllung gegen die Eltern zur εὐσέβεια im weiteren Sinne gehörte. So etwa formuliert es die pseudo-aristotelische Schrift περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν, wo es heißt: ἔστι δὲ πρώτη τῶν δικαιοσυνῶν πρὸς τοὺς θεούς, εἶτα πρὸς δαίμονας, εἶτα πρὸς πατρίδα καὶ γονεῖς, εἶτα πρὸς τοὺς κατοιχομένους. ἐν οἷς ἐστὶν ἡ εὐσέβεια, ἤτοι μέρος οὖσα δικαιοσύνης ἢ παρακολουθοῦσα (1250 b 19 ff.). Oder etwas später deutlicher: ἀδικίας δ' ἐστὶν εἴδη τρία, ἀσέβεια, πλεονεξία, ὕβρις. ἀσέβεια μὲν ἡ περὶ θεοὺς πλημμέλεια καὶ περὶ δαίμονας ἢ καὶ περὶ τοὺς κατοιχομένους, καὶ περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα (1251 a 30 ff.).

Es fragt sich also angesichts der Tatsache, daß Theophrastos nach dem Zeugnis des Eusebios ἡ διὰ ζῴων θυσία als den δαίμονες entsprechend (ἁρμόζειν) bezeichnet haben soll, wer nun diese δαίμονες wären. Wenn die Nachricht stimmt, so müssen die δαίμονες aus der Struktur der vorhin analysierten Gedankengänge des Eresiers Wesen sein, die Nahrung (im eigentlichen oder übertragenen Sinne) brauchen. Zu anderem als zur Speisung kann ja das Fleisch von Lebewesen (in diesen Zusammenhängen) erlaubtermaßen nicht dienen; denn es muß sich, soll es εὐσέβεια sein, was da geschieht, um das Fleisch von wilden, gefährlichen Tieren handeln.

Wer aber sind solche Wesen, welche der Nahrung bedürfen und durch das Wort δαίμονες bezeichnet werden können ? Man dächte zuerst an die Toten [1]). Schon Hesiod nannte die Menschen des goldenen Zeitalters, die gestorben waren, δαίμονες [2]). Aischylos sagt in den Persern τόν τε δαίμονα Δαρεῖον ἀνακαλεῖσθε (620) [3]) und Euripides nennt Alkestis μάκαιρα δαίμων (Vers 1003). In später Zeit bedeutet δαίμοσιν εὐσεβέσιν soviel wie Dis Manibus (IG 14, 1683) und δαίμονες ἀγαθοί gibt Di Manes wieder (SIG 1246 aus Mylase). Gegen eine solche Auffassung sprechen aber doch die beiden bereits zitierten Stellen aus der zeitlich nicht genau fixier-

---

[1]) Es darf nicht stören, daß der Tod die ψυχή funktionslos werden läßt, und da der Nus kein persönliches Element im strengen Sinne darstellt, das Weiterleben eigentlich recht fragwürdig erscheinen mag. Theophr. betont das Eingehen unter die Sterngötter (vgl. Frg. 19 π. εὐσ.). Aber auch dies ist nicht Fortleben des nahrungsbedürftigen Leibes. Doch im Sinne der εὐσέβεια mochte der 'Totenkult' mit seinen Formen der Grabgaben ohneweiteres (eben als volkstümliche Form) Geltung behalten haben.

[2]) Hes., Erga 109 ff.

[3]) Vgl. Perser 641 f. δαίμονα μεγαυχῆ, aber 643 Περσᾶν Σουσιγενῆ θεόν (freilich in lyr. Sprache).

baren pseudo-aristotelischen Schrift περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν, wo zwischen πρὸς δαίμονας und πρὸς τοὺς κατοιχομένους bzw. περὶ δαίμονας und περὶ τοὺς κατοιχομένους eigens getrennt wird. Auch die freilich späte und für unsere Frage wenig maßgebliche Reihung bei Plutarchos (de def. orac. 10, p. 415 B) θεός, δαίμων, ἥρως, ἄνθρωπος spricht nicht gerade dafür.

Man wird sich wohl um eine andere Lösung umsehen müssen. Platon hatte die Vorstellung von einem δαίμων, der den Menschen bis in den Hades begleitet, vertreten (107 D, 108 B); hier wäre übrigens ein Anknüpfungspunkt zu der gerade besprochenen Anschauung von δαίμονες als „die Toten". Von Aristoteles wissen wir, daß er die Vorstellung von jenen δαίμονες, welche die Menschen begleiten, solange sie einen Leib besitzen, gekannt hat; im Fragment 188 (Rose) lesen wir: Ἀριστοτέλης δαίμοσι κεχρῆσθαι πάντας ἀνθρώπους λέγει συνομαρτοῦσιν αὐτοῖς παρὰ τὸν χρόνον τῆς ἐνσωματώσεως [1]). Dies berührt sich aufs engste mit der Vorstellung vom ἀγαθὸς δαίμων, dem laut Aristophanes, /espen 525, am Ende des Mahles ein Trankopfer dargebracht zu werden pflegte [2]). Aber der ἀγαθὸς δαίμων ist nicht identisch mit dem δαίμων συνομαρτῶν παρὰ τὸν χρόνον τῆς ἐνσωματώσεως und zweitens ist die Trankspende am Ende des Mahles noch keine διὰ ζῴων θυσία.

So bleibt eine dritte Möglichkeit offen. Platon hatte in der Apologie (27 D) davon gesprochen, daß die δαίμονες Söhne von Göttern mit Nymphen oder anderen (gemeint sind offenbar sterbliche Frauen) [3]) seien: εἰ δ' αὖ οἱ δαίμονες θεῶν παῖδές εἰσιν νόθοι τινὲς ἢ ἐκ νυμφῶν ἢ ἔκ τινων ἄλλων. Freilich trennt er wenige Zeilen darauf μήτε δαίμονας μήτε θεοὺς μήτε ἥρωας (27 E). Aber in der Politeia (540 B f.) schreibt er vor, den Regenten seines Idealstaates nach deren Tod Denkmäler zu errichten und ihnen als δαίμονες zu opfern. Besieht man die Auffasssung vom Herrscher im Hellenismus, so fällt die Tatsache auf, daß Herakles gern als Vorbild der

---

[1]) Anders Xenokrates: εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν. ταύτην γὰρ ἑκάστου εἶναι δαίμονα (Aristot. Top. 112 a 37 f.).

[2]) Vgl. Schol. z. Aristoph., Wesp. 525, wo auch auf Frieden 300 hingewiesen wird: ἔθος δὲ ἦν, ὁπότε μέλλοι ἡ τράπεζα αἴρεσθαι, ἀγαθοῦ δαίμονος ἐπιρροφεῖν, ὡς Θεόπομπός φησιν. ὁ δὲ Ἀπολλόδωρος καί, ὅτι τὸ ποτήριον μεστὸν πάλιν ἀπεπλήρουν, δεδήλωκεν ἐν τῇ δ' τῶν περὶ Σώφρονος. Vgl. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel. 2, 202 ff. (mit Lit.). Wieweit hier die Vorstellung vom Totenopfer mit hereinspielt, mag dahingestellt bleiben.

[3]) Die Auffassung des Symposions (203 A), θεὸς ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται ist hier nicht anzutreffen; sie wäre im Zusammenhang mit der griech. Volksreligion auch unmöglich gewesen.

Könige gedient hat [1]). Somit ergibt sich ein Typ des Herrschers, der im Bewußtsein göttlicher Sendung in die Fußstapfen jenes Herakles zu treten wähnte; Herakles aber ist eben ein Διὸς παῖς νόθος mit einer sterblichen Frau. Wieweit man die Vorstellung vom ἥρως und dem δαίμων im einzelnen aneinanderrücken darf, mag dahingestellt bleiben; Platons Regenten im Idealstaat sind jedenfalls sterblich und werden nach ihrem Tod als δαίμονες verehrt. Sie sind nicht gewöhnliche κατοιχόμενοι, von denen die pseudo-aristotelische Schrift περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν spricht und die sie von den δαίμονες trennt. Die Herrscher im Idealstaat sind eben mehr. Da ihr Wesen das eines Menschen ist, müssen sie, solange sie leben, essen und trinken, und wenn sie gestorben sind, bringt man ihnen—soweit wirkt die Volksreligion hinein—eben *per analogiam* eine Speise. Es fragt sich freilich, ob man eine solche Vorstellung auch auf die Anschauungen des Theophrastos übertragen kann. Von (offenbar noch lebenden) ἀγαθοὶ ἄνδρες, denen man ähnlich wie den Göttern Ehrengaben (ἀπαρχαί) bringen muß, ist bei ihm die Rede (καθάπερ γὰρ τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσιν, οὕτω κἀκείνοις ἡγούμεθα δεῖν ποιεῖσθαι τὰς ἀπαρχάς Frg. 12, 44 f.). Vielleicht darf nun doch der Schluß gezogen werden, daß man nach des Theophrastos Meinung jenen ἀγαθοὶ ἄνδρες, welche entfernt mit den Göttern vergleichbar sind (καθάπερ . . . .) und denen man, solange sie leben und für ihren Unterhalt selbst bestens sorgen können, (nur) Ehrengaben zu bringen hat, nach ihrem Tode aber Speise-'Opfer' geben solle. Es versteht sich, daß darin eine sehr weitgehende Konzession an die Volksreligion bestünde, aber gerade diese Anerkennung kultischer Tatbestände ist doch auch im Gebot θύειν κατὰ τὰ πάτρια (Frg. 8, 1 f., vgl. Porph., de abstin. 2, 20) gegeben. Sollte Theophrastos wirklich die ἀγαθοὶ ἄνδρες [2]) nach ihrem Tode δαίμονες genannt haben, so wäre dies in ihrer Überdurchschnittlichkeit (zum Unterschied zu den gewöhnlichen κατοιχόμενοι) und daher Götterähnlichkeit (καθάπερ) beschlossen; das 'Opfer' als Speisung aber würde zu ihrem menschlichen Wesen passen. Deshalb könnten diese auch Fleisch von solchen Tieren erhalten, das den Göttern zu opfern verboten ist.

Wir bleiben uns des völlig hypothetischen Charakters des hier

---

[1]) Vgl. Derichs, Herakles. Zu Herakles im allgem. vgl. Kl. Pauly, 2. Bd. Sp. 1049 ff.

[2]) Platon nennt den, der sich auf den Verkehr zwischen θεός und ἄνθρωπος versteht, δαιμόνιος ἀνήρ im Gegensatz zum βάναυσος (203 A).

mit aller Vorsicht und allen notwendigen Einschränkungen vorgelegten Erklärungsversuches voll bewußt und stellen fest, daß es vielleicht einigermaßen störend wirkt, wenn dieselben, die im Leben Ehrengaben bekamen, nach ihrem Tod nun einfach kultisch gespeist werden sollen. Aber solches ist uns aus der Religionsgeschichte gut bekannt (vgl. Nilsson, Gesch.d.gr.Rel. 1.Bd. ², 1955, 179 ff.). Auch wissen wir, daß in der griechischen Religion logische Widersprüche durchaus nicht als Argument gegen eine Erklärung gewertet zu werden brauchen; und griechische Kultfakten bezieht Theophrastos bis zu einem gewissen Grad in seine Opferlehre ein.

Fassen wir das Ergebnis, zu dem wir über die bei Eusebios zitierten tierischen Opfer an δαίμονες gekommen sind, kurz zusammen! Wenn der Begriff der δαίμονες auf Theophrastos zurückgeht, so können dies nur irgendwie menschliche Wesen sein, da ein Opfer im strengen Sinne ἐκτίμησις und nicht Speisung sein darf. Eine Speisung mit Fleisch ist erlaubt, kann aber lediglich solchen Wesen gelten, die der Speise bedürfen, also irgendwelchen Menschen. Diese müssen besonderer Art sein, denn sonst könnten sie nicht δαίμονες heißen. Daß sie bereits verstorben sind, legt der Vergleich mit Frg. 12, 44 f. nahe; denn solange sie leben, haben sie die Gabe (als Speisung) nicht nötig.

Wir haben die Erwägungen angestellt, um die Problematik aufzurollen und weiterer Forschung Möglichkeiten aufzuzeigen. Freilich verabsäumen wir es nicht, viele Fragezeichen dazuzusetzen. Selbst wenn die Verbindung von δαίμονες und ἡ διὰ ζῴων θυσία, welche sich im Bericht des Eusebios und des Theodoretos findet, nicht auf Theophrastos zurückgehen sollte, bleibt die Bezeichnung δαίμονες in der bei Stobaios überlieferten Definition der εὐσέβεια: Dann müßte man die Worte θεοὶ καὶ δαίμονες allerdings als mehr oder minder herkömmliche Bezeichnung für die Götter überhaupt (die großen und kleinen Götter) verstehen.

In der Darstellung der Opferlehre des Theophrastos wurde klar, daß dieser die überkommenen Vorstellungen weitgehend übernommen und in das strukturierte Ganze seines Systems zu integrieren verstanden hat. Daß dabei das eine oder andere mehr am Rande dieses Prozesses geblieben ist, würde das animalische Opfer für die δαίμονες zeigen. Die Kraft seiner integrierenden Tätigkeit wird nicht nur am Schichtenbau der Opfer für die Götter (materielle Ehrengabe, ψυχὴ ἀπαθής, νοῦς) und an der damit korrelierenden Gottesvorstellung klar, sondern auch am Feste der Dipolieia. War

die Integration der πομπή zu Ehren des Helios und der Horen oder des βωμὸς εὐσεβῶν im Sinne einer θυσία κατὰ τὰ πάτρια [1]) von keinen besonderen Schwierigkeiten begleitet, so galt es doch im Falle der Dipolieia, einen blutigen Kult gerade als Institution gegen den blutigen Kult zu verstehen. Es geht uns hier nicht um die Erklärung der wirklichen Entstehung dieses Festes und ebensowenig um die Aufdeckung seiner Wurzeln; was im Rahmen der Darstellung von des Theophrastos Religion gezeigt werden soll, ist die religiöse Funktion, welche dieses Fest im Denken des Eresiers gehabt hat, und wie er den Kult in seine religiöse Vorstellungswelt, die vom Erlebniskomplex rund um die Dipolieia erheblich abwich, integriert hat.

Wir referieren kurz den Inhalt der theophrastischen Darstellung und verweisen bezüglich des wörtlichen Textes und anderen damit zusammenhängenden Problemen auf die Ausgabe der Schrift περὶ εὐσεβείας in Philosophia Antiqua, Bd. 11. In den Fragmenten 16, 17 und 18 erfahren wir von einem Vorfall, der sich in alten Zeiten (τὸ γὰρ παλαιόν) in Athen ereignet haben soll. Da habe ein gewisser Diomos oder Sopatros, der nicht athenischer Abkunft war, aber in Attika einen Acker bewirtschaftete, einen Opferkuchen (πέλανος) zum Opfer an die Götter hergerichtet. Ein Stier, der von der Arbeit heimkam, habe einen Teil von diesem gefressen und den Rest zertrampelt. Aus Zorn darüber aber habe Sopatros den Stier niedergeschlagen. Als der Zorn verraucht war, sei es Sopatros so recht zu Bewußtsein gekommen, was er da angerichtet habe; er sei, wie einer, der sich der Asebie schuldig gemacht habe, nach Kreta in die Verbannung gegangen. Nun sei Mißwachs über das Land gekommen. Als man nun in Delphi anfragte, sei dort der Spruch gegeben worden, daß der Verbannte die Situation bereinigen werde. Delphi habe noch einzelne Anweisungen gegeben und so habe man nach Sopatros gefahndet. Dieser habe erklärt, daß ein Stier von der Polis gemeinsam niedergeschlagen werden müsse. Sie aber seien nun in eine arge Verlegenheit gekommen: Wer sollte den Schlag versetzen? Da habe er sich unter der Bedingung, daß er athenischer Bürger werde, hiefür angeboten: so würden sie Anteil an der Tat haben (πολίτην αὐτὸν ποιησάμενοι κοινωνήσουσι τοῦ φόνου).Dies habe nun zur Festsetzung der Kulthandlung ge-

[1]) Vgl. auch Aristot. 1074 b 13 f. ἡ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον.

führt, wie sie auch noch zur Zeit des Theophrastos in Übung war: Jungfrauen hätten Wasser gebracht, Axt und Schlachtmesser seien geschärft worden, einer habe die Axt gereicht, ein anderer zugeschlagen und wieder ein anderer den Stier geschlachtet. Hernach sei dem Stier die Haut abgezogen und von seinem Fleisch gekostet worden (ἐγεύσαντο τοῦ βοὸς πάντες). Dann aber habe man die Haut zusammengenäht, sie mit Heu ausgestopft und diesen, als ob er lebte, vor den Pflug gespannt. Bei der nun veranstalteten Gerichtsverhandlung hätten alle Beteiligten die Schuld jeweils auf die anderen geschoben. Die Wasserträgerinnen hätten nun die Hauptschuld auf die geschoben, welche das Gerät geschärft hätten, diese aber wieder auf den, der die Axt gereicht, aber auch der hätte die Hauptschuld an der Tat auf den geschoben, der die Schlachtung vollführt hätte und dieser wieder auf das Schlachtmesser (μάχαιραν). Dieses sei nun, da es sich nicht verteidigen konnte, der Mordtat schuldig erkannt worden.— Dem Bericht fügt Theophrastos die Feststellung hinzu, daß auf der Akropolis in Athen die Dipolieia, jenes Stieropfer, noch immer in derselben Weise—hocharchaisch—dargebracht werde und die Geschlechter, welche dazu beauftragt seien, noch immer von den im aitiologischen Mythos genannten Personen abstammten. Die einen hießen da βουτύποι, die anderen, welche von dem abstammten, der die Stiere herumgetrieben habe, Κεντριάδαι. Die dritten hießen nach ihrer Funktion beim Opfermahl δαιτροί. Auch die Zeremonie, in der man die μάχαιρα ins Meer versenkte, sei noch immer üblich.

Betrachten wir nun diesen Bericht unter dem Blickwinkel der Religiosität des Theophrastos! Für Fragen wie etwa diejenige, welche das Fehlen der πέλεκυς und des πατάξας bei der Gerichtsverhandlung betrifft, darf ich auf das in der Edition (p. 128 ff.) Gesagte verweisen. Hier interessiert uns die Stellungnahme des Eresiers zu dem in der dort überlieferten Form selbst zwiespältigen Mythos. Wie auch immer seine Genese sein mag, es handelt sich dabei um einen Mythos, der die Tötung, und zwar die kultisch wiederholte Tötung eines Stieres berichtet und zugleich das Faktum der Stiertötung grundsätzlich als verbotene Tat, als φόνος, bezeichnet. Theophrastos hat sich in der Schrift περὶ εὐσεβείας mit jeder Klarheit dafür ausgesprochen, daß jedes 'gutwillige' Tier ein unabdingbares Recht auf Leben besäße und daß deshalb die Tötung eines solchen für die Umwelt unschädlichen Lebewesens ein Verbrechen sei. Nun stellt er fest, die in Athen noch übliche Zere-

monie stelle ein παράγγελμα τῷ παντὶ βίῳ (Frg. 16, 2) dar. Für einen Denker vom Format des Theophrastos konnte die bloß kultische Tatsache, daß es eben so sei und nicht anders, keine hinreichende Erklärung oder gar Rechtfertigung geben. Wir erinnern uns der klaren Stellungnahme: ὅθεν οὐδὲ πρεσβύτερον τὸ θυσιῶν ὑπάρχον τῆς ἀναγκαίας τροφῆς ἐκ τούτου ἀφορίζοι ἂν τοῖς ἀνθρώποις τὸ βρωτέον, ἑπόμενον δὲ οἷς ἐγεύσαντο καὶ ἀπήρξαντο (Frg. 6, 5 ff.). Oder daran, daß nach des Eresiers Meinung eine höchst unglückliche Entwicklung der Opfer zum Tieropfer stattgefunden habe (Frg. 2, Frg. 3, Frg. 7 et passim). Wie also versteht Theophrastos den Dipolieia-Ritus?

Der Täter, hier also Sopatros, ist schuldig. Schuldig ist aber auch derjenige, welcher in der kultischen Wiederholung tötet, und schuldig (αἴτιος) ist auch das Gerät, welches unmittelbare Ursache des Todes wird. Die Schuld verlangt nach Sühne (τιμωρία). Diese wird in einem formalen Gerichtsverfahren verhängt; im Falle des Sopatros war es die freiwillige Verbannung, aber auch die Teilhabe an der rituellen Stiertötung und der daranschließenden κρίσις. Denn wie er durch seine Eigenschaft als πολίτης die πόλις in die Schuld der (zweiten) Tötung miteinbezieht, so ist auch er in die κρίσις miteinbezogen. Er wird, wenn auch nicht explicite, der Jurisdiktion unterzogen. Auf juridischer Ebene, und nur auf dieser, wird die Angelegenheit in dieser Weise bereinigt. Aber daß weder Menschenweisheit, die in der Jurisprudenz Gestalt annimmt, noch die bloße Zeremonie aus der Schuld herauszuführen vermag, hat Aischylos in seiner Orestie als Bekenntnis seinen Athenern vorgestellt. Dort stand der Muttermord, der entsetzliche Untat und zugleich geschuldete Rache für den toten Vater, Entschluß des Orestes und Befehl des Gottes in einem war, in Rede. Weder die rituelle Reinigung durch Apollon noch der Schiedsspruch eines Gerichtes vermochten allein die Bereinigung zu bringen. Ein von der Gottheit mit ihrer Satzung geschaffener Gerichtshof und der Kultakt, der in der Verwandlung der Erinyen in die Eumeniden seinen klarsten Ausdruck fand, sollten gemeinsam den Kreis von Schuld und Strafe durchbrechen.

Theophrastos läßt ein von der Gottheit angeordnetes Verfahren die Schuldigen (... ἀνεῖλεν ἡ Πυθία .... τὸν .... φονέα τιμωρησαμένων Frg. 18, 10 f.) der κρίσις unterziehen. Aber die andere Seite des Geschehens ist die Restitution; denn Schuld fordert zwar (juridische) Strafe, aber die ἀδικία als materiales Unrecht, als

Durchbrechung der objektiven Ordnung, fordert Wiederherstellung des rechten Zustandes. In einem rituellen Akt soll die *restitutio in integrum* stattfinden. Der getötete Stier soll wieder zum Leben erweckt werden, er soll sein Recht zurückbekommen, das δίκαιον soll wiederhergestellt werden. Freilich kann es nicht derselbe Stier, dasselbe Individuum also, sein, sondern dieselbe Art; nicht der Stier kann wieder zum Leben erweckt werden, sondern der Stier. Das Wesentliche des Stieres, sein εἶδος, soll Auferstehung feiern. Und das ist eben die zweite Seite des Geschehens, das andere Gebot der Gottheit, welches die τιμωρία ergänzt und zum Ganzen macht; nicht nur τὸν .... φονέα τιμωρησαμένων, sondern auch τὸν τεθνεῶτα ἀναστησάντων ..... γευσαμένοις τε τοῦ τεθνεῶτος (Frg. 18, 11 ff.) heißt es in der Mahnung der delphischen Pythia. Die Aufrichtung der äußeren Gestalt, daß er fast gleich anzusehen ist wie früher, und die Einbeziehung in den Kreis des Lebendigen durch den Opferschmaus, in dem der Tote Anteil am Leben der Lebenden und diese Anteil an seinem Wesen erhalten, soll in ritueller Weise jene restitutio bewirken.

Die Antinomie, welche zwischen der strikten Forderung, kein harmloses Lebewesen zu töten, und der kultischen Notwendigkeit, zur Wiederbelebung ein anderes Tier zu schlachten (weil eben der erste Stier nicht mehr da war), wird in jeder Klarheit sichtbar. Jener unausgleichbare Gegensatz, den Goethe am 6. Juni 1824 dem Kanzler von Müller gegenüber als das Wesen des Tragischen bezeichnet hat, stellt die Forderung an den Menschen, er solle sich in der Situation, welche menschlichen Rat übersteigt, der Gottheit anvertrauen. Nach seiner Weisheit und mit deren Grenzen solle er nach dem Schuldigen suchen (vgl. Frg. 18, 27 ff.) und die Zeremonie der Wiederbelebung (Frg. 18, 11 ff., Frg. 18, 23 ff.) samt ihrer notwendigen Voraussetzung [1]) (Frg. 18, 16 f. δεῖν κατακοπῆναι βοῦν ὑπὸ τῆς πόλεως) [2]) durchführen. Er solle sich aber im übrigen passiv verhalten, wie es jener für den Menschen ausweglosen Situation entspricht. Dieser Sachverhalt nimmt in den Worten μὴ κατασχοῦσιν ('sich nicht dagegenstellen') [3]), welche allzulange als *locus desperatus* angesehen wurde, seine sprachliche Gestalt an.

---

[1]) Die Tötung im Ritus gilt dort bis zu einem gewissen Grad durch die Wiederbelebung als gerechtfertigt. Vor allem aber ist es das alles Wähnen übersteigende Gebot der Gottheit.

[2]) Die Aporie kommt im Worte ἀπορούντων Z. 17 zum Ausdruck.

[3]) Vgl. Philos. Antiqua, p. 141 ff. Zum *locus desperatus* vgl. Croon, 327.

Wie auch immer das Verhältnis der theophrastischen Darstellung zur zeitgenössischen Form des Mythos einzuschätzen sein mag, der Bericht des Eresiers ist Bestandteil seines religiösen Denkens. Viel an religiöser Substanz, an religiöser Erlebnisweise des Volkes findet sich darin. Aber man darf nicht übersehen, wie tief die vorgetragene Auffassung des Theophrastos, daß jene Antinomie, welche menschliche Weisheit nicht aufzulösen imstande ist, durch den über den menschlichen Bereich hinausgehenden Faktor göttlichen Wirkens und göttlicher Wirklichkeit gelöst wird, im Denken des Autors wurzelt. Wir ziehen hier eine Stelle des sogenannten metaphysischen Bruchstückes heran; er setzt sich dort (11 b 1 ff.) mit Platon und den Pythagoreern auseinander. Die von diesen betonten Gegensätze von ἀόριστος δυάς und ἕν lassen den Eresier die Folgerung aus der platonisch-pythagoreischen Position ziehen, daß dann nicht einmal Gott es vermöchte, alles zum besten zu führen, sondern lediglich zu einem möglichen Maximum an Gütern (διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεόν, ὅσοι τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσιν, δύνασθαι πάντ' εἰς τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ' εἴ περ, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται. Und nun fügt Theophrastos seine eigene Meinung hinzu: τάχα δ' οὐδ' ἂν προέλοιτ', εἴ περ ἀναιρεῖσθαι συμβήσεται τὴν ὅλην οὐσίαν ἐξ ἐναντίων γε καὶ ἐν ἐναντίοις οὖσαν (11 b 10 ff.). Danebenstellen muß man aber auch jene Bemerkung, die er im Zusammenhang mit der Kreisbewegung des Himmels gemacht hatte: τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον (6 a 1 f.). Wenn wirklich die οὐσία in Gegensätzen besteht (inwiefern man von Gegensätzen sprechen kann), so ist es besser, daß es οὐσία gibt, als daß alles zum besten sei, besagt die Bemerkung in 11 b 10 ff.; die zweite hier angeführte Stelle aber versichert uns, daß die Gottheit in allem das Beste will. Bedeutete zuerst τὸ ἄριστον (11 b 9) das Beste, (im Sinne einer linearen Betrachtungsweise), so meint er mit τὰ ἄριστα (6 a 2) das wirklich Beste, das absolut Beste. Bestätigung hiefür erhalten wir aus der prägnanten Feststellung, daß das, was ist, gut ist: τὰ μὲν οὖν ὄντα καλῶς ἔτυχεν ὄντα (11 a 25 ff.). Das Sein der οὐσία ist also gut, und existierte sie nicht, ergäbe dies nicht nur den Defekt, der im Fehlen eines erdachten Besten liegen könnte, sondern auch den, daß etwas nicht ist, was καλῶς ἔτυχεν ὄντα. Das wirklich Beste ist nicht Konstitut eines seinsfremden Denkens, sondern das (wirkliche) Sein in seiner höchsten Gestalt. Hieher gehören die Worte, welche Theophrastos für den Modus menschlichen Erkennens gefunden hat

und mit denen er jene gewarnt wissen wollte, welche die Formen ihres Denkens selbst den Wurzeln der Wirklichkeit aufzuzwingen versuchen, ohne zu wissen, daß diese nur per analogiam [1]) erkannt werden können: „Bis zu einem gewissen Punkt können wir eine kausale Betrachtungsweise anwenden, indem wir von unseren Wahrnehmungen ausgehen. Wenn wir aber zu den höchsten und ersten Dingen selbst übergehen, können wir es nicht mehr, weil sie entweder keine Ursache haben oder aus unserem Unvermögen heraus, wie (wir) ganz Lichtgleißendes (nicht) ansehen (können). Offenbar ist jenes wahrheitsgetreuer, wie die Betrachtung solcher Gegenstände durch den Nus selbst stattfindet, der sie berührt und gleichsam erfaßt; deshalb gibt es auch dort keine Täuschung. Schwierig aber ist auch gerade in diesem Punkt das Verständnis und der Beweis. Denn auch sonst ist bedeutsam und für Einzeluntersuchungen sowie vor allem für die wichtigsten Untersuchungen notwendig (zu wissen), wo man die Grenze ziehen muß, wie bei den die Natur und die ihr noch vorgeordneten Belange betreffenden (Untersuchungen). Wer nämlich aller Dinge durchschaubaren Sinn [2]) sucht, zerstört ihren Sinn und zugleich auch das Wissen. Es ist noch richtiger zu sagen, daß sie ihn (= den durchschaubaren Sinn) suchen an Dingen, die keinen haben und von Natur aus keinen besitzen" (μέχρι μὲν οὖν τινὸς δυνάμεθα δι' αἰτίου θεωρεῖν, ἀρχὰς ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων λαμβάνοντες, ὅταν δὲ ἐπ' αὐτὰ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα μεταβαίνωμεν, οὐκέτι δυνάμεθα, εἴτε διὰ τὸ μὴ ἔχειν αἰτίαν εἴτε διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ὥσπερ πρὸς τὰ φωτεινότατα βλέπειν. τάχα δ' ἐκεῖνο ἀληθέστερον ὡς αὐτῷ τῷ νῷ τῶν τοιούτων ἡ θεωρία θιγόντι καὶ οἷον ἀψαμένῳ, διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἀπάτη περὶ αὐτά. χαλεπὴ δὲ καὶ εἰς αὐτὸ τοῦθ' ἡ σύνεσις καὶ ἡ πίστις, ἐπεὶ καὶ ἄλλως μέγα καὶ πρὸς τὰς καθ' ἕκαστα πραγματείας ἀναγκαῖον καὶ μάλιστα τὰς μεγίστας, ἐν τίνι ποιητέον τὸν ὅρον, οἷον περὶ τὰς τῆς φύσεως καὶ περὶ τὰς ἔτι πρότερας. οἱ γὰρ ἀπάντων ζητοῦντης λόγον ἀναιροῦσιν λόγον, ἅμα δὲ καὶ τὸ εἰδέναι· μᾶλλον δ' ἀληθέστερον εἰπεῖν ὅτι ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἔστιν οὐδὲ πέφυκεν. Met. 9 b 8 bis 9 b 24) [3]).

Man muß wohl noch die Forderung nach der adäquaten Erkennt-

---

[1]) Vgl. auch Theophr. Met. 9 a 21 f.

[2]) λόγον, hier mehr 'Grund', aber das nächste λόγον bedeutet mehr 'Prinzip'; deshalb wurde, um das Wortspiel in etwa nachzuahmen, das doppeldeutige Wort 'Sinn' gewählt.

[3]) Wir haben uns hier um eine besonders wörtliche Übersetzung bemüht, damit der Color jener Schrift durchzuschimmern vermöchte.

nismethode (ὁ οἰκεῖος τρόπος) hinzufügen, um die gerade zitierte Aussage völlig klar werden zu lassen. Theophrastos sagt: „Wie soll man es in den Einzelfällen halten, da das Wissen vielfältig ist? Ausgangspunkt und Gipfel ist die entsprechende Methode, wie es eben die Prinzipien und die durch Denken erfaßbaren Gegenstände und anderseits die bewegten und naturhaften gibt, und von diesen selbst die primären und die abgeleiteten bis herab zu den Lebewesen, Pflanzen und zuletzt den unbeseelten Dingen. Es gibt nämlich bei jedem einzelnen eine ihm eigentümliche Gattung wie auch in den Gegenständen der Mathematik. Enthalten doch auch die Mathematica selbst, obwohl sie offenbar homogen sind, einen Unterschied, aber er ist hinlänglich auseinandergesetzt. Wenn aber auch einige Gegenstände dadurch, daß sie unerkennbar sind, erkennbar sind, wie einige behaupten, mag dies eine dementsprechende Methode sein, bedarf aber einer Unterscheidung. Offenbar aber, soweit dies möglich ist, ist es entsprechender, sich per analogiam als durch die Unerkennbarkeit selbst, wie wenn einer das Unsichtbare durch das Unsichtbare meinte, auszudrücken. Wieviele Methoden also es gibt und wie vielfältig das Wissen ist, muß man versuchen zu unterscheiden" (Πλεοναχῶς δ' ὄντος τοῦ ἐπίστασθαι, πῶς ἕκαστα μεταδιωκτέον; ἀρχὴ καὶ μέγιστον ὁ οἰκεῖος τρόπος, οἷον τὰ πρῶτα καὶ νοητά, καὶ τὰ κινητὰ καὶ ὑπὸ τὴν φύσιν, αὐτῶν τε τούτων τὰ ἐν ἀρχῇ καὶ τὰ ἑπόμενα μέχρι ζῴων καὶ φυτῶν καὶ ἐσχάτων τῶν ἀψύχων. ἔστιν γάρ τι καθ' ἕκαστον γένος ἴδιον, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς. ἔχει δὲ καὶ αὐτὰ τὰ μαθήματα διαφορὰν καί περ ὁμογενῆ πως ὄντα, διῄρηται δ' ἱκανῶς. εἰ δὲ καὶ ἔνια γνωστὰ τῷ ἄγνωστα εἶναι, καθά πέρ τινές φασιν, ἴδιος ἂν ὁ τρόπος εἴη, διαιρέσεως δέ τινος δεῖται. τάχα δ' ἐφ' ὧν ἐνδέχεται, κατ' ἀναλογίαν οἰκειότερον λέγειν ἢ αὐτῷ τῷ ἀγνώστῳ, καθά περ εἴ τις τῷ ἀοράτῳ τὸ ἀόρατον. πόσοι δ' οὖν τρόποι καὶ ποσαχῶς τὸ εἰδέναι, πειρατέον διελεῖν. Met. 9 a 10—9 a 24).

Die Feststellung, welche dem Satze τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον folgt und die scheinbar gegensätzliche Tatsache der κυκλοφορία mit dem Willen der Gottheit, alles zum (wirklich) Besten zu führen, in Einklang zu bringen sucht, indem der Charakter der Fragestellung ins Auge gefaßt wird (τάχα δὲ τοῦτο μὲν οἷον ὑπερβατόν τι καὶ αζήτητον 6 a 1 f.), fügt sich bestens in die Methode des Theophrastos. Und noch einmal weist der Eresier auf die Problematik hin, welche in einer inadäquaten Fragestellung liegt; ein Problem kann als solches ὑπερβατόν sein, also die Erkenntnisfähigkeit transzendieren (ὑπερβαίνειν) und eine

ὑπερβατός . . . . σοφία verlangen, die wir aber in Wirklichkeit nicht besitzen. Daß diese Erörterung unmittelbar vor der des οἰκεῖος τρόπος und im Zusammenhang mit den ἐναντία steht, zeigt die Auffassung des Theophrastos über die im ὄν vorhandenen Gegensätze, auch wenn er deshalb noch lange nicht den platonisch-pythagoreischen Standpunkt einer schroffen ἀντίθεσις von ἕν und ἀόριστος δυάς zu teilen gedenkt: „Es mag scheinen, daß auch darin eine Aporie besteht,—wenn es nun nicht ein Übermaß an Untersuchung darstellt, warum denn also die Natur und die ganze Substanz des Universums in Gegensätzen besteht und daß das Schlechtere dem Besseren etwa die Waage hält, ja sogar um vieles mehr ist, sodaß es den Anschein hat, auch Euripides spräche allgemein: 'Allein kann das Gute nicht entstehen'. Aber ein solcher Standpunkt nähert sich der Frage, warum nicht alles gut und alles gleich ist und warum wir über alles sagen, daß es ist, aber nichts davon, daß es einander gleich ist, so wie es eben das Weiße und das Schwarze gibt. Weiters: der Anschein, daß das Seiende nicht ohne Gegensätze existieren kann, ist verwunderlicher. Diejenigen, welche noch mehr von diesem Paradoxon Gebrauch machen, zählen auch das Nicht-Seiende und das Nicht-Gewesene und das Nicht-Sein-Werdende zur Natur des Universums. Aber dies ist gleichsam eine transzendierende Weisheit" (Δόξειεν δ' ἂν καὶ τοῦτ' ἔχειν ἀπορίαν, εἰ μὴ ἄρα περιεργίαν τοῦ ζητεῖν, τί δή ποτε ἡ φύσις καὶ ἡ ὅλη δ' οὐσία τοῦ παντὸς ἐν ἐναντίοις ἐστίν, καὶ σχεδὸν ἰσομοιρεῖ τὸ χεῖρον τῷ βελτίονι, μᾶλλον δὲ καὶ πολλῷ πλέον ἐστίν, ὥστε δοκεῖν καὶ Εὐριπίδην καθόλου λέγειν ὡς „οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλά". ὁ δὲ τοιοῦτος λόγος ἐγγὺς τοῦ ζητεῖν ὅ τι οὐ πάντ' ἀγαθὰ οὐδὲ πάντα ὅμοια, καὶ ὅ τι κατὰ πάντων μὲν τὸ εἶναι λέγομεν, οὐθὲν δὲ ὅμοιον ἀλλήλοις, καθά περ τὰ λευκὰ καὶ μέλανα, ἐν αὐτοῖς. ἔτι δὲ τὸ δοκοῦν παραδοξότερον, ὡς οὐχ οἷόν τε τὸ ὂν ἄνευ τῶν ἐναντίων. οἱ δ' ἔτι πλέονι τῷ παραδόξῳ χρώμενοι καὶ τὸ μὴ ὂν μηδὲ γεγονὸς μηδὲ μέλλον προσκαταριθμοῦσιν εἰς τὴν τοῦ παντὸς φύσιν. ἀλλ' ἥδε μὲν οἷον ὑπερβατός τις σοφία 8 a 21—8 b 9). Theophrastos nimmt die Existenz von Gegensätzen an (vgl. 8 a 8 ff.), aber diese sind für ihn nicht letzte Erklärung. Zumindest was die fundamentale Qualität des καλὸν καὶ ἀγαθόν an der Wirklichkeit betrifft, erhebt sich diese über die im Erkennen aufscheinende Gegensätzlichkeit; Theophrastos bekennt sich zum Standpunkt, daß das ὄν gut ist (τὰ μὲν οὖν ὄντα καλῶς ἔτυχεν ὄντα 11 a 25 f.).

Kehren wir zur Problematik der Dipolieia zurück, nachdem wir unsere Behauptung, daß sich ein—selbstverständlich *mutatis mu-*

tandis— ähnliches Konzept auch im sogenannten Metaphysischen Bruchstück vorfindet, untermauert haben; Theophrastos hat in den metaphysischen Erörterungen gezeigt, daß er hinter der Gegensätzlichkeit im Einzelnen doch zumindest im καλὸν καὶ ἀγαθόν eine gemeinsame Basis erblickt, und daß die Formen menschlicher Erkenntnis den Erkenntnisgegenständen angepaßt sein müssen; daß dies für die Frage nach der Vollkommenheit der Wirklichkeit die Position des ὑπερβατόν τι καὶ ἀζήτητον impliziert, hat sich ihm daraus ergeben. Was aber bedeutet dies für das Dipolieia-Problem? Betrachten wir des Theophrastos Auffassung: Auf der Ebene menschlicher Weisheit (σοφία) herrscht Ausweglosigkeit (ἀπορούντων Frg. 18, 17) und muß Ausweglosigkeit herrschen; denn die Tötung eines harmlosen ζῷον ist ein Unrecht. Dieses soll aber beseitigt werden. Zur (rituellen) Beseitigung des Unrechts am bereits (im Zorn) getöteten Stier ist nach dem Auftrag der Pythia ein Kultakt geboten, der aber wieder die Tötung eines Stieres unumgänglich nötig erscheinen läßt. Da gibt es keinen Ausweg. Doch an dieser Stelle tritt das Gebot der Gottheit an die Stelle menschlicher Lösung. Der Ritus ist zu vollziehen, und im übrigen (wie auch in diesem Ritus) hat der Mensch sich so zu verhalten, wie es der seiner Erkenntnis nach unlösbaren Situation entspricht: Er hat sich dem göttlichen Gebot nicht entgegenzustellen (μὴ κατασχοῦσιν Frg. 18, 13); es ist der οἰκεῖος τρόπος, sich dort der Gottheit ganz zu überlassen, wo nur eine ὑπερβατὸς σοφία (Met. 8 b 9) die Lösung zu finden vermöchte. Menschlicher σοφία kann der Dipolieia-Ritus wegen seiner Voraussetzung, nämlich der Tötung eines Stieres, nur minus malum sein, wie der ἐναντία-Charakter (vgl. Met. 8 a 21 ff.) der φύσις und der οὐσία. Aber die Gottheit will immer das wirklich Beste (τὸ γὰρ δὴ πρῶτον καὶ θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον) und läßt dies in der Seinsqualität (τά μὲν οὖν ὄντα καλῶς ἔτυχεν ὄντα) reale Gegebenheit sein. Der Wille der Gottheit, der dem Menschen gibt, was er braucht und ihn fördert (Frg. 7, Frg. 12, Frg. 19), läßt ihn auch den Weg herausfinden aus dem Versagen, auch wenn der Mensch darin seine σοφία transzendiert (ὑπερβατός) sehen muß.

Die Betrachtung der Dipolieia, wie sie Theophrastos darstellt, hat uns gezeigt, daß der Eresier den οἰκεῖος τρόπος als die adäquate Erkenntnismethode, von der er im sogenannten metaphysischen Bruchstück in bezug auf die letzten Erkenntnisgründe der Seinslehre handelt, auch auf den rein religiösen Bereich angewendet hat.

Die OIKEIOTHΣ als religiöse Kategorie

Die Bedeutung der οἰκειότης im φύσις-Bild des Theophrastos ist hinlänglich bekannt. Daß dieser Begriff das Denken des Eresiers wie ein roter Faden durchzieht, hat O. Regenbogen sehr betont. Die wichtigen Beiträge von W.W. Tarn[1]) und C.O. Brink[2]) haben die notwendige Grenze zwischen οἰκειότης und οἰκείωσις gezogen. Wir haben bei der für die Edition nötigen Analyse der Schrift περὶ εὐσεβείας gelegentlich auf die Funktion der οἰκειότης im religiösen Bereich hingewiesen. Die Zusammenschau jener Vorstellungen, welche die Religiosität des Theophrastos ausmachen, läßt die Bedeutung dieses Denkmodells noch mehr ins Licht treten. Selbstverständlich spielte der Begriff des πρέπον in der religiösen Erlebniswelt seit alters eine wichtige Rolle. Aber worin doch das οἰκεῖον über das πρέπον hinausgeht, darin liegt die Leistung des strukturerhellenden Scharfblicks. Bedeutet doch das Gebot, über die Gottheit nur ein πρέπον zu glauben oder ihr nur etwas zu geben, das πρέπει, nur die Erkenntnis der großen Würde und die Haltung einer ergebenen Achtung; auch der Grund hiefür ist implicite als das der Größe des Empfängers würdige Maß verstanden. Aber im οἰκεῖον—Begriff ist zudem die seinsmäßige Verwandtschaft zwischen der Gottheit und der ihr würdigen Haltung bzw. der ihr würdigen Opfergabe erkannt. Schon das Wort οἰκειότης sagt aus, daß beide, die Gottheit und das ihr würdige Opfer demselben Haus (οἰκία) angehören, d.h. daß sie 'von Haus aus', also ursprünglich, was wieder soviel wie φύσει bedeutet, zusammengehören. Sie sind aufeinander bezogen. Das Opfer oder die Anschauung über die Gottheit sind, wenn sie die Bezeichnung οἰκεῖος verdienen, der Gottheit seinsmäßig nahe, sie entsprechen ihr φύσει. Deshalb sind sie auch πρέποντα.

Wie die οἰκειότης die Basis für die φιλία der Menschen untereinander (π.ευσ., Frg. 12, 20 f.) und spezifisch der Hellenen einerseits und der Barbaren anderseits (π. ζῴων φρονήσεως, Frg. 20*, 9 Pö) abgibt, so ist über die Grenzen der φιλία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους hinaus die οἰκειότης das Band, das sich um Mensch und Tier schlingt (Frg. 20*, 12 ff.) und weiter noch, sie ist die einigende Relation, welche zwischen allem Lebendigen besteht (προσφιλῆ γὰρ δὴ ἀλλήλοις

---

[1]) Tarn, Alexander and the Unity of Mankind.

[2]) Brink, Οἰκείωσις, 123 ff., Pohlenz, Grundfragen der stoisch. Phil., bes. 12 f.

καθάπερ καὶ τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ τάχ' ἂν εἴη caus. plant. 2, 17, 5. καὶ ὅσα προσφιλῆ τυγχάνει καθάπερ δοκεῖ τῶν δένδρων ἐλάα καὶ μύριννος . . . caus. plant. 3, 10, 4 f. σύμφυτον μὲν γὰρ ἅπαν τὸ ζῶν τῷ ζῶντι καὶ μάλιστα τὸ ὁμογενές, ὅταν ἀφελκωθῇ καὶ γένηται μία τις φύσις. ἑκάτερον δὲ καθ' ἑαυτὸ τὴν τροφὴν διίησιν ὥστε μὴ ἐπιμιγνυμένης ἀποδιδόναι τὸν οἰκεῖον καρπόν caus. plant. 5, 5, 2. Vor allem vgl. Περὶ ζῴων φρονήσεως, Frg. 20*, Philos. Ant. Bd. 11, 182 ff., bes. οὕτως δὲ καὶ τοὺς πάντας ἀνθρώπους ἀλλήλοις τίθεμεν καὶ συγγενεῖς καὶ μὴν καὶ πᾶσι τοῖς ζῴοις. αἱ γὰρ τῶν σωμάτων ἀρχαὶ πεφύκασιν αἱ αὐταί· λέγω δὲ οὐκ ἐπὶ τὰ στοιχεῖα ἀναφέρων τὰ πρῶτα· ἐκ τούτων μὲν γὰρ καὶ τὰ φυτά). So wie οἰκειότης nach der einen Seite hin den Menschen mit den Tieren und selbst den Pflanzen verbindet, so weiß sich der Mensch in theophrastischer Sicht auch mit der Gottheit in οἰκειότης verbunden. Er ist ihr durchaus nicht gleich (διὰ τὸ φαύλους καὶ μηθὲν ἡμῶν βελτίους ἡγεῖσθαι τὴν φύσιν εἶναι τοὺς θεούς Frg. 3, 4 f.), aber eine entfernte Verwandtschaft läßt ihn zu den höheren Wesen mit Abstand und zugleich Nähe emporblicken. Ohne mit der ägyptischen Religion schlechthin konform zu gehen, sagt Theophrastos im Frg. 13 (π. εὐσ.) von den Ägyptern, daß sie die Götter in Tiergestalt abgebildet haben (τὰς τούτων εἰκόνας μιμήματα τῶν θεῶν ἐποιοῦντο Z. 14) und er fährt fort: οὕτως οἰκεῖα καὶ συγγενῆ ταῦτα τοῖς θεοῖς ἐνόμιζον εἶναι καὶ τοῖς ἀνθρώποις (Z. 14 f.). Götter, Menschen und Tiere werden also da von einem Volke, das bereits im Frg. 2, 2 f. als τό γε πάντων λογιώτατον γένος καὶ τὴν ἱερωτάτην ὑπὸ τοῦ Νείλου κτισθεῖσαν χώραν κατοικοῦν bezeichnet wird und auch im Zusammenhang mit den ägyptischen Götterdarstellungen in Tiergestalt οἱ λογιώτατοι πάντων heißen (μάθοι δ'ἄν τις ἐπιβλέψας τοὺς λογιωτάτους πάντων Αἰγυπτίους Frg. 13, 12), als οἰκεῖα καὶ συγγενῆ betrachtet. Darin spricht sich der Standpunkt des Eresiers zur Genüge aus. Noch deutlicher sehen wir, daß Gottheit und Menschheit durch οἰκειότης verbunden sind und daß diese Affinität aus dem Wesen beider erfließt, im Frg. 9, 7 f., wo es heißt: ἅτε συγγενεῖ πεφυκότι [1]). Zugleich aber erscheint die οἰκειότης differenziert; dem Stufenbau des theophrastischen Weltbildes entsprechend hat die Seele mit der Gottheit eine größere Affinität als der Leib, obwohl auch der ganze Mensch der Gottheit gegenüber οἰκεῖος ist.

Hat sich nun gezeigt, daß nach theophrastischer Auffassung nicht

---

[1]) Vgl. das ganze Fragment 9, π. εὐσ., wo von der Reinheit des ἦθος, der Relation von ψυχή und σῶμα usw. die Rede ist.

nur Pflanzen und Tiere und diese beide wieder mit dem Menschen durch οἰκειότης verbunden sind, sondern daß auch die Gottheit in das Band einer allumfassenden Affinität miteinbezogen ist, was letztlich bereits in jenem Satz des metaphysischen Bruchstückes, wo es heißt τὰ μὲν οὖν ὄντα καλῶς ἔτυχεν ὄντα (11 a 25 f.), bis zu einem gewissen Grad implicite ausgesagt ist, so dürfen wir erwarten, daß die Beziehung zwischen Gottheit und Menschen, d.h. also die Relation samt und sonders vom Gedanken der οἰκειότης geprägt ist. Wir haben dies bereits dem Verhältnis von νοῦς-Gottheit und dem νοῦς καθαρός als Opfer, von οὐρανός-Gottheit und der ψυχὴ ἀπαθής als Opfer und endlich von anthropomorphen Göttern und dem materiellen Opfer (οἰκεῖον δὲ καὶ τὸ μετρίων μὲν ἀπάρχεσθαι Frg. 8) ablesen können. Hier darf neben der Würdigkeit der Opfermaterie und der Erlaubtheit ihrer Beschaffung auch die Bedeutung des ἦθος, die Disposition des Opfernden, wovon bereits in anderen Zusammenhängen gesprochen wurde, angefügt werden (vgl. οὐκ ἀξιόχρεως δ' εἰς τὸ θύειν θεοῖς πάντας ἡμᾶς ἡγουμένους Frg. 19, 11) [1]. Die passive Haltung (μὴ κατασχοῦσιν Frg. 18) beim Dipolieia-Ritus und der Gehorsam dem göttlichen Auftrag gegenüber entsprechen der ausweglosen Situation und stellen den οἰκεῖος τρόπος dar. Auch hier ist die Haltung der Situation wesensverwandt; dieser wie jener geht die letzte Klarheit, welche eine ὑπερβατὸς σοφία voraussetzen würde, ab.

Vom Gedanken der οἰκειότης ist aber auch das getragen, was wir—wenig genug—über die theophrastische Eschatologie wissen. Wer sich während des Lebens an die sorgende Mutter Erde hält (π. εὐσ., Frg. 19, 4 ff.), welche eine κοινὴ καὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἑστία [2]) ist, wer von den Gaben, mit denen uns die Götter ihre größte Förderung angedeihen lassen (πάντων δὲ μεγίστη καὶ πρώτη ἡ τῶν καρπῶν ἐστίν Frg. 19, 3 f.) und die sie gemeinsam mit uns verursachen (Frg. 19, 9 ὧν συναίτιοι ἡμῖν εἰσιν), in reiner Weise und reiner Gesinnung opfert, der erlangt ὁσία (Frg. 19, 3) und kann, wenn sich das Leben seinem Ende zuneigt, emporsteigen zum Himmel, zur versammelten Schar der Götter: οὕτως γὰρ τῆς τοῦ βίου καταστροφῆς τυχόντες πάλιν ἀξιωθείημεν ἀνιέναι εἰς οὐρανόν, τὸ σύμπαν

[1]) Vgl. bes. für die Oikeiosis π. εὐσ. Frg. 2, 13 f.: τούτοις (= τοῖς φαινομένοις οὐρανίοις θεοῖς) γὰρ καὶ τὸ πῦρ ἀθάνατον ἐφύλαττον ἐν τοῖς ἱεροῖς ὡς ὂν μάλιστα αὐτοῖς ὁμοιότατον.

[2]) Man beachte auch dieses Bild: Götter und Menschen wohnen in der gleichen οἰκία, haben also dieselbe ἑστία und sind deshalb οἰκεῖοι.

γένος τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν, οὓς νῦν ὁρῶντας τιμᾶν δεῖ τούτοις, ὧν συναίτιοι ἡμῖν εἰσίν (Frg. 19, 7 ff.). Selbst dann noch steigt der Mensch—wie, bleibt unklar genug—zu den Sterngöttern empor, die wie die Menschen Körper besitzen. Nicht zu den traditionellen Göttern des Mythos, die als ῥεῖα ζώοντες voll Vitalität und voller πάθη ein immerwährendes Leben mit mannigfaltigen Erlebnissen führen, kommt der Mensch, aber auch nicht zum reinen göttlichen Nus. Theophrastos spricht an der in Rede stehenden Stelle (Frg. 19) nicht vom νοῦς des Menschen, sondern von diesem selbst (ἀξιωθείημεν ἀνιέναι εἰς οὐρανόν) und er nennt den Himmel als Ziel, ohne damit freilich über die Relation zum νοῦς Weiteres auszusagen.—Bei aller Unklarheit in der Frage der Eschatologie des Eresiers aber scheint sich doch auch diese in das Konzept der οἰκειότης einzufügen. Was wir in dem kurzen Kapitel zeigen wollten, war die Funktion dieser Denkform in der Religiosität des Theophrastos.

ANNEX

Da die Schrift περὶ εὐσεβείας eine wichtige Quelle für die Gottesvorstellung des Eresiers darstellt, sollen kurz durch Argumente Behauptungen widerlegt werden, die H. B. Gottschalk aufgestellt hat; im übrigen überlasse ich es gerne dem Leser, sich über die Qualität von Gottschalks beiden Rezensionen sein eigenes Urteil zu bilden, zumal auch die Tatsache zu denken gibt, daß derselbe Rezensent in recht ungewöhnlicher Weise dasselbe Buch in zwei Zeitschriften (The Journ. of Hell. Stud. Bd. 88, 1968, 168 f. und Gnomon, Bd. 41, 1969, 338 ff.) besprochen hat.

Greifen wir die wichtigsten, sich auf die Textgestaltung und die Echtheit beziehenden Vorwürfe heraus!

1. Zur Textkritik nimmt Gottschalk mit kurzen beurteilenden Bemerkungen wie 'probably right', 'arguable', 'doubtful', 'possible' usw. Stellung; meine Erklärung zum *locus desperatus* μὴ κατασχοῦσιν (Philos. Ant. 11, 141 ff.), die J. H. Croon, Mnem. Ser. IV, Bd. 20, 1967, 327 als 'absolutely brilliant' bezeichnet, tut Gottschalk mit 'he offers no help' (340) [1]) ohne Argumente ab.

2. Meinen Beweisgang (Philos. Ant. Bd. 11, 83; vgl. etwa auch 33 ff.), daß der Genuß vom Fleisch gutartiger Tiere nach der Auffassung des Theophrastos wegen der Unerlaubtheit von deren Schlachtung auch unerlaubt sei, findet Gottschalk als 'logical enough' (340), lehnt ihn aber trotzdem ab.

3. „There is no reason to believe that Eusebius knew the Περὶ Εὐσεβείας at first hand" (Gottschalk, 340); Eusebios zitiere ja nur nach Porphyrios. Dagegen ist zu sagen, daß daraus weder der Schluß abzuleiten ist, Eusebios habe Theophrastos' Schrift aus erster Hand gekannt, noch der gegenteilige; denn Eusebios zitiert Platon, Tim. 41 A B im 2. Bd. (Mras), p. 69, 9 ff. und p. 243, 1 ff. aus der direkten Überlieferung und auf p. 207, 16 aus der Klemensüberlieferung. Ob Eusebios die Peripatetiker in der Bibliothek hatte, bleibt unsicher, worauf K. Mras im 1. Bd. seiner Eusebios-Ausgabe (p. LVIII, Anm. 1) hinweist. Aber ich habe auch niemals behauptet, daß Eusebios eine Ausgabe von περὶ εὐσεβείας in Händen hatte,

---

[1]) Die Seitenzahlen ohne besonderen Hinweis beziehen sich auf Gnomon, Bd. 41.

sondern lediglich, daß ihm eine reichere Tradition und bessere Griechisch-Kenntnisse als uns zur Verfügung standen.

4. „P. appears to have overlooked this and suggests that Eusebius p. 182 14 ff. alludes to Porphyry c. 36 p. 165, 21 f." (Gottschalk, 341). Daß Eusebios auch De abstinentia 58 zitiert, kann man nicht übersehen; auch ich habe es nicht übersehen. Es schließt nämlich unmittelbar an das von mir genannte Zitat an. Weshalb ich Kapitel 36 herangezogen habe, müßte nach den Bemerkungen in meiner Ausgabe klar sein. Daß Eusebios bei seinen Worten (Praep. Ev. Bd. 1, p. 182 Mras) eher an c. 36 gedacht haben wird als an c. 58, läßt sich aus ὁ τῆς εὐσεβείας φροντίζων (was zwar im Munde des Porphyrios nicht als spezifische Bezeichnung für Theophrastos gewertet werden kann, aber zusammen mit Ausdrücken wie ὅσα φησὶν ἐκεῖνος und μεταγράφειν Eusebios an Theophrastos erinnern mochte), und aus der Reihenfolge des Zitates Eus. p. 188 f. vermuten.

5. Gottschalk wirft mir vor, daß ich Wörter, die auch andere Autoren gebrauchen, bei der Betrachtung des Wortschatzes anführe. Ich habe daraus nicht den Schluß gezogen, daß eine Stelle deshalb Theophrast gehören muß, sondern nur, daß im Wortschatz kein Gegenargument besteht.

6. „Often too he fails to distinguish between different senses of the same word" (341) u.ä. Dazu: Daß Wörter bei einem Autor in verschiedener Bedeutung vorkommen, ist hinlänglich bekannt. Der Gebrauch eines Wortes auch in einer anderen Nuancierung beweist noch nicht die Verwendung in einer anderen Bedeutung, zeigt aber den Wortschatz eines Schriftstellers im allgemeinen. Daß man in einer bestimmten Situation sprachlichen Ausdrucksbegehrens besonders leicht auf das 'Wortreservoir' zurückgreift, das nun auch umakzentuiert gebraucht werden kann, scheint psychologisch hinreichend motiviert. Als Gegenkraft kann freilich die Okkupation eines Wortes durch einen (meist mit starken Gefühlen behafteten) Begriff wirken, was aber (durch die Kommunikationsfunktion der Sprache) gewöhnlich nicht auf einen Autor beschränkt bleibt.

7. Eine Übertragung der Bedeutung von δέρμα aus dem pflanzlichen Bereich auf den tierischen liegt bei Theophrast, dessen Denken durch die οἰκειότης bestimmt ist (vgl. O. Regenbogen RE Suppl. Bd. VII, 1551 f.), sehr nahe. Gottschalk ist dies nicht einsichtig; er versteigt sich vielmehr zur Verdächtigung „he is

sometimes obliged to cheat" (341), obwohl δέρω in περὶ εὐσεβείας Frg. 18, 23 ff. (τῶν δὲ μετὰ ταῦτα δειράντων ἐγεύσαντο τοῦ βοὸς πάντες. τούτων δὲ πραχθέντων τὴν μὲν δορὰν τοῦ βοὸς ῥάψαντες καὶ χόρτῳ ἐπογκώσαντες ἐξανέστησαν, ἔχοντα ταὐτόν, ὅπερ καὶ ζῶν ἔσχεν . . . .) ausdrücklich über Tiere ausgesagt ist.

8. Daß sich Gottschalk mit dem Vergleich des Frg. 1 mit strukturell ähnlichen Stellen aus den Pflanzenschriften nichts anzufangen weiß, spricht nicht gegen die Ähnlichkeit; diese ist p. 109 f. meiner Edition umschrieben.

9. Der angebliche Widerspruch von Frg. 6 (Gottschalk meint die Zeilen 11 ff.) mit Frg. 13, 12 ff. löst sich, wenn man nicht zwei Stellen beliebig herausgreift, sondern im Zusammenhang betrachtet. Im Frg. 13, 12 ff. ist vom ursprünglichen Zustand (vgl. ἀπ' ἀρχῆς μὲν γὰρ . . . . Zeile 15, aber auch die Formulierung τοὺς λογιωτάτους πάντων Αἰγυπτίους, was mit Ἀνάριθμος μέν τις ἔοικεν εἶναι χρόνος, ἀφ' οὗ τό γε πάντων λογιώτατον γένος καὶ τὴν ἱερωτάτην ὑπὸ Νείλου κτισθεῖσαν χώραν κατοικοῦν Frg. 2, 1 ff. zusammengeht) die Rede, während im Frg. 6 eben die Depravation zur Sprache kommt [1]).

10. Zur Behauptung ,,ἀπάθεια as a moral ideal is foreign to the Peripatetic school . . . " (342), welche sich gegen das Frg. 8 richtet, vergleiche man Dirlmeier, Aristoteles, Eudemische Ethik, 261 [2]). Daß ein Unterschied zur stoischen Auffassung besteht [3]), habe ich nie bestritten. Die ἀπάθεια der Seele besteht für Theophrastos in der Bestimmtheit durch den νοῦς, d.h. also ὡς δεῖ usw. Selbstverständlich ist die Seele nicht ἀπαθής, um sich der aristotelischen Diktion zu bedienen, im Sinne von ἁπλῶς bzw. ὅλως, sondern ἠρέμα (vgl. EE 1228 b 33 ff.), wie denn auch ἀπαθής 1378 a 5 nur im Gegensatz zu ἐπιθυμῶν steht. Völlig falsch aber ist Gottschalks Behauptung: ,,ἀπαθής here has a moral sense quite unconnected with Aristotle's use of the same word as an attribute of the νοῦς ποιητικός, with which P. confuses it" (Journ. of Hell. Stud., 169). Aristoteles gebraucht die Wörter ἀπαθής und ἀπάθεια auch in anderen Zusammenhängen als in dem des νοῦς ποιητικός und auch in anderer Bedeutung. Vgl. etwa Rhet. B 1383 a 28 (διχῶς γὰρ ἀπαθεῖς γίγνονται οἱ ἄνθρωποι), EE 1221 a 21 ff. (ἀναίσθητος δὲ ὁ

[1]) Vgl. ἄν τις . . . . γεύσαιτο Frg. 6, 12 über einen gegenwärtigen oder als gegenwärtig gedachten Zustand im Gegensatz zu ἀπεῖχον Frg. 13, 13.

[2]) Vgl. auch Anal. poster. B 97 b 22 ff.

[3]) Vgl. Dirlmeier, Aristot. EE, 260 mit seinem Hinweis auf den anonymen Kommentator.

ἐλλείπων καὶ μηδ' ὅσον βέλτιον καὶ κατὰ τὴν φύσιν ἐπιθυμῶν, ἀλλ' ἀπαθὴς ὥσπερ λίθος), De Cael. B 284 a 14 (ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας): 'a moral sense' hat ἀπαθές zweifelsohne in Phys. H 246 b 19 f. (ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ ποιεῖ ἢ ἀπαθὲς ἢ ὡς δεῖ παθητικόν, ἡ δὲ κακία παθητικὸν ἢ ἐναντίως ἀπαθές) und in EN 1104 b 24 das Wort ἀπάθεια (ὁρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας τινάς), was mit EE 1222 a 3 aufs engste zusammengeht; auch Rhet. B 1383 b 16 (ἡ δ' ἀναισχυντία ὀλιγωρία τις καὶ ἀπάθεια περὶ τὰ αὐτὰ ταῦτα) und Anal. Post. B 97 b 23 (ἥ τε ἀπάθεια ἡ περὶ τὰς τύχας .... vgl. Zeile 25 τῆς μεγαλοψυχίας) gehören hieher.— Zu allem kommen die inhaltlichen und formalen Argumente, die ich in meiner Ausgabe (Philos. Ant. 11, 37 ff.) ausführlich dargelegt habe.

11. Bezüglich Frg. 10 vgl. meinen Hinweis in Philos. Ant. 11, p. 49, Anm. 1.

12. Der Einwand Gottschalks (343) gegen Frg. 15 wird durch das unmittelbar voraufgegangene Frg. 14 hinfällig.

13. Gottschalks Frage, warum der Text bei Porphyrios aufgesplittert wurde, überrascht ein wenig. Nun, Porphyrios fügt eben dort fremde Zitate ein, wo er sie braucht; dies ist umso leichter, wenn man, wie es die Alten gerne taten, auch gelegentlich aus dem Gedächtnis zitiert. Daß Porphyrios die fremden Zitate den Bedürfnissen seines Textes angepaßt hat, sagt er selbst: καὶ ὅλως πᾶν τὸ παρακείμενον, τὰ μὲν αὐτοὶ ἐφευρίσκοντες, τὰ δὲ παρὰ τῶν παλαιῶν λαμβάνοντες ἀναγράψομεν, τοῦ συμμέτρου καὶ οἰκείου τῇ ὑποθέσει στοχαζόμενοι κατὰ δύναμιν (de abstin. II 4).

14. Laut Anm. 1 zu Seite 343 ist nach Gottschalks Meinung sowohl J. Bernays als auch mir entgangen, daß Porph. de abstin., p. 156, 19 κόρῳ bis p. 157, 4 κειμένων Einschub des zitierenden Autors sei. Gottschalk findet den Text, wie er bei Porphyrios steht, für widersprüchlich. Dagegen ist kurz zu sagen, daß von καὶ πάλιν bis ἔξω κειμένων das zweite Motiv angegeben und mit ὅθεν auf das erste Motiv zurückgegriffen wird. Theophrastos macht auch im Frg. 12, 64 ff. darauf aufmerksam, daß sich die Menschen einer Selbsttäuschung hingeben; denn sie glauben, mit den Tieropfern den Göttern wohlgefällig zu sein, und opfern gerade diese Tiere, welche gut schmecken. Zwei Motive also (ein vollbewußt willentliches und ein mitbewußt-triebliches) für den Fleischgenuß führt Theophrastos auch außerhalb der von Gottschalk inkriminierten Stelle an. Als Beispiel für einen Rückgriff führe ich Frg. 12, 78 ff. an (vgl. die Erörterung auf den Seiten 81 f. meiner Ausgabe).

Zu allem vgl. auch die Rezensionen von R. Weil, Revue des Études Grecques, Bd. 78, 1965, 697, F. Wehrli, Anzeiger für die Altertumswissenschaft, Bd. 18, 1965, 222, L. H. Feldman, The Classical World, Bd. 59, 1965, 86 und J. H. Croon, Mnemosyne Ser. IV, Bd. 20, 1967, 327.

INDEX

Gerade eine Strukturanalyse macht es erforderlich, daß man das ganze Buch oder wenigstens ganze Kapitel genau liest. Trotzdem soll ein bescheidener Index die Studie weiter aufschließen helfen. — Die Zahlen bezeichnen die Seiten.

Abbild 6
Abfassungszeit 15, 20, 56
actus purus 51
Äther, αἰθήρ 14, 15, 34, 37, 38, 40, 41, 44, 65, 67
Äthersphäre 18
ἀγένητος 15, 39, 64
Aischylos 9, 31, 32, 76, 126, 132
alius quidam 37, 38, 42, 43, 44, 45, 46, 65
ἀνείλιξις 21, 45, 46, 47, 48
anthropomorph 30, 53, 79, 84, 85, 87, 92, 95, 104, 105, 120, 141
Antinomie 18, 58, 113, 133, 134
ἀπαθής, -ές 15, 38, 39, 62, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 99, 102, 112, 119, 120, 129, 141, 145, 146
ἀπαρχή 83, 98, 102, 103, 117, 128
Aphrodite 70, 77, 78
Apollon 10, 32, 75, 79, 82, 84, 85, 94, 101, 102, 103, 105, 110, 112, 122, 123, 124, 125
ἄπονος 39
Apperzeption 9, 31, 54, 55, 99
Apperzeptionsform 31
Apperzeptionsweise 54
ἀρχή 3, 22, 29, 30, 35, 41, 53, 57, 63, 68, 78, 90, 101, 106, 111, 136, 137, 140, 147, 148
Ares 10, 73, 77, 78, 82, 94, 101, 103, 104
Axt 131

Bakchylides 9
Beseeltheit 80, 86, 88, 89, 92
Bipolarität 36
Bittopfer 117, 118

caeli ardor 5, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 65, 108
caelum 5, 28, 31, 33, 35, 36, 37, 40, 41, 45, 59, 67, 72, 73, 74, 89, 90, 91, 92, 93, 108
corpus Aristotelicum 20, 72, 77
creatio ex nihilo 6, 16, 18, 51, 99
χρεία 103
Chronologie 20, 68, 69, 72, 73

Daimon 93, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129
Daimonion 88, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 118, 122
Dankopfer 117, 118
Datierung 64, 69
Definition 49, 61, 75, 76, 119, 121, 122, 123, 129
δεισιδαιμονία 121
Demeter 77, 94
Demiurg 6, 7, 8, 35
Denkmodell 13, 16, 29, 42, 47, 66, 89, 97, 112, 139
θεόθεν 9
δέρμα 144
Dialektik 18, 51
Di Manes 126
Diogenes Laertios 4
Diomos 130
Dipolieia 75, 113, 129, 130, 131, 132, 137, 138, 141
Disposition 103, 118, 119, 120, 141
Doppeldelikt 100

ἐγκώμια θεῶν 4, 76
Ehrung 117, 125, 126
εἶδος 17, 27, 88, 90, 96, 97, 99, 114, 115, 126, 133
Einleitungsessay 81
Einzelwissenschaft 70, 86, 108
Empedokles 3, 77, 78, 104
ἔμψυχον 4, 15, 18, 41, 44, 45, 86, 90, 95, 97, 125
ἐνέργεια 51, 69, 92, 114
Entstehung(szeit) 14, 20, 64
Entwicklungsthese 23
Eris 10
Erkenntnisfähigkeit 136
ἐρώμενον 18, 24, 25, 42

ἐρῶν 18, 24, 25
ἔρως 10, 24, 25, 58
Eschatologie 141, 142
ἦθος 84, 85, 88, 98, 102, 103, 118, 119, 140, 141
Eudoxos 15, 19, 21, 28
Euripides 10, 32, 126, 137
Eusebeia 4, 33, 40, 41, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 87, 89, 92, 94, 98, 105, 106, 109, 110, 112, 113, 116, 121, 122, 123, 126, 129, 130, 131, 139, 141
Eusebios 122, 123, 124, 126, 129, 143, 144

Fixternhimmel 26
Fixternsphäre 47, 60

Gegenbewegung 45, 47
Gestirne, Sterne 7, 22, 26, 30, 31, 35, 40, 41, 44, 45, 49, 50, 65, 68, 79, 80, 81, 88, 89, 91, 93, 101, 104, 108
Göttlichkeit 5, 35, 37, 86

ἡδονή 69, 89, 90, 91, 119
Hekataios v. Abdera 82
Helios 10, 39, 73, 75, 77, 78, 94, 100, 101, 105, 109, 110
Henotheismus 30, 31
Herakles 32, 127, 128
Herodot 9, 34
ἥρως 127, 128
Hesiod 73, 77, 78, 79, 105, 126
Hestia 10, 32, 79, 93, 141
Himmel 15, 23, 44, 68, 86, 88, 92, 109, 110, 111, 120, 142
Homer 9, 39, 73, 78
Horen 75, 77, 94, 100, 101
ὕλη 14, 17, 41, 51

Idee des Guten 6, 7, 10
Intuition 65, 67

Jude 78, 104

κίνησις 13, 15, 22, 24, 28, 29, 30, 38, 41, 44, 45, 47, 57, 63, 66, 69, 72, 90, 92, 111
κινούμενον 13, 15, 21, 25, 26, 28, 29, 43, 50
κινοῦν 13, 15, 19, 25, 26, 27, 29, 52, 63
κινοῦν ἀκίνητον 13, 21, 29, 30, 36, 49, 50, 51, 63, 66

Klemens von Alexandrien 87, 93, 106
κόσμος 6, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 65, 72
Kreation 18
κρείττων, -ον 57, 81, 106
Κρόνος 77
Kult 85, 109, 110
Kydoimos 77, 78, 82
Kypris 77, 78

Mantik 58
Materie 7, 101
mens 5, 14, 18, 35, 37, 38, 42
minus malum 138
Monotheismus 30, 31, 32, 62, 64, 66, 104
monotheistisch 32, 35, 56, 59
μορφή 90
mundus 5, 14, 21, 29, 33, 34, 35, 36, 40, 44, 45, 47, 48, 108
mythisch 7, 9, 10, 32, 50, 53, 55, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 94, 95, 99, 101, 103, 104, 105, 110
Mythos, -en 50, 76, 77, 93, 94, 95, 109, 110, 120, 131, 134, 142

νοήσεως νόησις 3, 15, 16, 17, 18, 19, 24, 26, 28, 30, 32, 37, 42, 49, 50, 51, 52, 54, 57, 58, 59, 62, 64, 66, 84, 90, 107
νοῦς 5, 14, 15, 16, 17, 18, 28, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 47, 48, 49, 50, 57, 58, 61, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 106, 107, 111, 112, 119, 120, 126, 129, 135, 142, 145

οἰκεῖος τρόπος 136, 137, 138, 141
οἰκειότης 98, 108, 122, 125, 139, 140, 141, 142, 144
οἰκείωσις 98, 108, 139, 141
ὁμοιότης 9
Opfer 103, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 128, 130
Opferintention 118
Opfermaterie 117, 118, 141
ὁρατὸς θεός 39, 40, 41
Ordnung 16, 100, 111, 112, 133
ὄρεξις 19, 90, 91, 92, 95

οὐκ ἀθεεί 9
οὐρανός 15, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 62, 65, 66, 67, 72, 73, 80, 82, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 105, 109, 110, 141, 142
οὐσία 17, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 49, 50, 51, 52, 55, 57, 60, 61, 66, 67, 92, 96, 97, 109, 110, 114, 134, 137, 138

Paradoxon 137
πάθος 94, 95, 99
per analogiam 128, 135
περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων 4, 125
περὶ εὐχῆς 1, 2, 4, 5, 12, 37, 38
περὶ θεῶν 4, 125
Person-Bereichdenken 4, 6, 10, 109
Person-Bereicheinheit 10, 73
Persönlichkeitscharakter 104
Philodemos 33, 36, 73, 74
φύσις 3, 9, 10, 19, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 44, 50, 53, 60, 115, 125, 136, 137, 138, 139
Pindar 66
Platon 1, 5, 6, 7, 8, 9, 21, 27, 32, 33, 34, 41, 45, 91, 127, 128, 134
πλῆθος 68, 85, 101, 102, 103, 118
Pluralität 22, 55, 93
Polytheismus 30, 31, 76, 108
polytheistisch 31, 69, 70, 84, 92, 108, 109, 110
Porphyrios 4, 123, 124, 125, 128, 143, 144, 146
Poseidon 77
ψυχή 15, 18, 19, 39, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 99, 102, 103, 104, 111, 112, 115, 118, 119, 120, 126, 129
Psychologie 73
Pythagoreer 134
Pythia 79, 105, 133, 138

Quellenlage 32, 40

Religion 1, 6, 12, 30, 35, 64, 69, 70, 71, 77, 79, 84, 104, 107, 108, 109, 110, 112, 121, 130
replicatione quadam 5, 14, 21, 33, 34, 42, 44, 45, 47, 48, 49, 65, 67

Scholarchat 5, 107
Schuldiskussion 19, 64, 122
Sextus Empiricus 96
Simonides 9
Simplikios 37, 59, 69, 73, 80, 84
Somnium Scipionis 45
Sonnenkreis 43
Sopatros 130, 132
Speise 117, 125
Speisung 128, 129
Sphärenbeweger 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 43, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 64, 66, 67, 86, 90, 109
Sternbeseelung 42, 48
Sterngötter 8, 27, 41, 63, 80, 82, 85, 86, 92, 93, 99, 100, 101, 108, 111, 112, 126, 142
Stier 123, 130, 131, 132, 133, 138
Stobaios 96, 121, 122, 123, 129
συμβεβηκός 21, 22, 27, 29, 30, 49, 50, 52, 60, 66, 92

Teamwork 107
θέμις 99
Themis 6, 10, 94, 111
Theodoretos 122, 123
Theognis 9
Theogonie 77, 111
theriomorph 53
Thomas von Aquin 16, 51
Tragische, das 133
Transzendenz 20, 69

Überzeugungskraft 53, 66
unbewegter Beweger 1, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 23, 26, 27, 28, 30, 32, 42, 43, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 67, 69, 86, 91, 94, 110
Unrecht 4, 115, 119
Urbild 6, 17

Verehrung 85, 110, 117, 118, 120
Verehrungsopfer 117, 118

Xenokrates 21, 46, 50, 96, 97, 112, 127
Xenophanes 9, 31, 35, 50, 54, 55, 56, 74, 96, 99

Zeus 9, 31, 32, 77, 82, 93, 94, 111
ζῷον ἀΐδιον ἄριστον 3, 41, 49, 52, 66, 84
Zorn 94, 130, 138
Zweckursache 18, 19, 48